

Die Konsequenzen der Sprachstruktur für die Verfestigung sozialer Ungleichheit in der koreanischen Gesellschaft

- Unter besonderer Berücksichtigung neokonfuzianischer Einflüsse -

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie

der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Young-Don Choi
aus Seoul / Republik Korea
2008

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie als Dissertation angenommen am 05. Dezember 2008

Tag der Disputation / mündlichen Prüfung 05. Dezember 2008

Gutachter 1. Prof. Dr. Hartmut Schweitzer
2. Prof. Dr. Dirk Schmitz-von Hülst

Abkürzungsverzeichnis

Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
chin.	Chinesisch
DGK	Die Geschichte Koreas (hrsg. vom Institut für internationale Bildungs- entwicklung und Bildungsministerium der Republik Korea)
Dsgs	Dong-a sae gugeo sajeon (Das Dong-a Neues Koreanisches Wörterbuch)
ders.	derselbe
d. h.	das heißt
et. al	and others
f./ff.	folgende/fortfolgende
GEB	Gyeongyeongbeop (Regeln der höflichen Sprache)
GNB	Gaekche Nopimbeop (Regeln der Erhöhung des Satzobjekts)
Gmib	Gungminilbo (Südkoreanische Tageszeitung)
Hrsg.	Herausgeber
Hervorh.	Hervorhebung
JNB	Juche Nopimbeob (Regeln der Erhöhung des Satzsubjekts)
JWS	Joseon wangjo sillok (Die Annalen der Joseon-Dynastie)
Kap.	Kapitel
kor.	Koreanisch
n. Chr.	nach Christus
S.	Seite
SNB	<i>Sangdae Nopimbeob</i> (Regeln der Erhöhung des Gegenübers)
Tük	Tatsachen über Korea (hrsg. vom koreanischen Übersee-Informationsdienst und staatlichen Informationsamt)
usw.	und so weiter
übers.	übersetzt
v.	von
v. Chr.	vor Christus
Verf.	Verfasser
vgl.	vergleiche
wahrscheinl.	wahrscheinlich
wörtl.	wörtlich
z.B.	zum Beispiel

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	6
1.1	Motivation für die vorliegende Arbeit	6
1.2	Fragestellung	9
1.3	Einführende Überlegungen zum Sozialcharakter des Koreanischen	14
1.4	Zielsetzung der vorliegenden Arbeit	21
1.5	Romanisierung der koreanischen, chinesischen und japanischen Sprache	21
2.	Sozialhistorischer Hintergrund des Koreanischen	23
2.1	Soziologischer Kontext	23
2.1.1	Historische Schriften	27
2.1.1.1	Die konfuzianischen Klassiker	27
2.1.1.1.1	Die Rezeption der konfuzianischen Klassiker als fremdsprachige Literatur in Korea	30
2.1.1.2	Die Annalen der Joseon-Dynastie	35
2.2	Die Gründung des neokonfuzianischen Staates Joseon (1392-1910)	37
2.2.1	Neokonfuzianismus statt Buddhismus	40
2.3	Die Gesellschaft der Joseon-Zeit	47
2.3.1	Das Ständesystem	47
2.3.1.1	Aufbau der Ständehierarchie	50
2.3.1.2	Umbrüche der Ständezugehörigkeiten	60
2.3.2	Die Sozialisationsinstanzen	68
2.3.2.1	Das konfuzianisch-patriarchalische Familiensystem	69
2.3.2.2	Die konfuzianischen Bildungseinrichtungen	74
2.3.2.3	Politisierung der Familien und deren soziale Folgen	78
2.4	Das Menschenbild im koreanischen Neokonfuzianismus	85
2.4.1	Die ethisch-kosmologische Weltauffassungen von Zhu Xi	85
2.4.2	Die zentralen Maximen des sozialen Miteinanders	88
2.4.2.1	Die Fünf Grundbeziehungen (<i>Oryun</i>)	91
2.4.2.2	Die Drei Grundregeln (<i>Samgang</i>)	97
2.4.2.3	Die Indoktrination durch <i>Oryun</i> und <i>Samgang</i>	102

2.5	Die Erscheinungsformen der Tugend <i>Ye</i> (禮) als soziales Regelsystem	109
2.5.1	Das Begriffsfeld des <i>Ye</i> im koreanischen Verständnis	110
2.5.2	<i>Ye</i> als soziales Regelsystem	115
2.5.2.1	Auswirkungen des <i>Ye</i> auf die verbale Kommunikation	117
2.5.2.2	Entwurf eines Kommunikationsmodells im Regelsystem des <i>Ye</i>	122
2.5.2.2.1	Senioritätsprinzip und Sozialhierarchie	124
2.5.2.2.2	Geschlechtsdiskriminierung und Sozialhierarchie	125
2.5.2.2.3	Physische Etikette	125
2.5.3	Schale und Kern des Neokonfuzianismus als Staatsideologie	130
2.6	Zwischenbemerkungen	139
3.	Soziale Stratifikationen im Koreanischen der Gegenwart.....	142
3.1	Der Einfluss der rapiden Industrialisierung Koreas	142
3.2	Überlegungen zum Begriff der „Höflichkeit“ als terminologischer Bezeichnung interpersonaler Sprechstufen	147
3.3	Soziale Verteilung sprachlicher Ressourcen im Koreanischen	156
3.3.1	Anredeformen im interpersonalen Umgang	158
3.3.1.1	Anredepronomina	158
3.3.1.2	Nominale Anredeformen	163
3.3.1.2.1	Anredeformen innerhalb der Familie	164
3.3.1.2.2	Anredeformen außerhalb der Familie	166
3.3.2	Die grammatikalische Manifestierung sozialer Unterschiede	172
3.4	Besonderheiten der Diskussionskultur im Koreanischen	182
3.5	Überlegungen zu dem Begriff der „Höflichkeit“ im Koreanischen	185
3.6	Abschließende Bemerkungen	194
	Literaturverzeichnis	197

1. Einleitung

„Wer hat die Welt erschaffen? Ein Schöpfer. Die Ungewißheit scheint überwunden, weil man keine Fragen mehr stellt. Man fragt nicht: Wer hat den Schöpfer erschaffen? (...) Man verschafft sich eine falsche Sicherheit für den eigenen Orientierungssinn, indem man nicht nach dem Warum des Warum, nach den Ursachen der Ursachen fragt.“

– Norbert Elias (1897-1990)¹ –

1.1 Motivation für die vorliegende Arbeit

In einem geflügelten Wort im Koreanischen ist die Rede von einem „Frosch im Brunnen“: ein Frosch, der nur im Brunnen hockt, hat keine Ahnung davon, wie die Welt außerhalb seines Brunnens beschaffen ist. Der Himmel existiert für ihn nur als ein kleiner Kreis. Diese im Koreanischen geläufige Assoziation wurde mir bewusst, nachdem ich meine Heimat in Richtung Deutschland verlassen hatte. Die anfängliche Anpassungsphase während meiner Studienzeit in Deutschland, die für mich den ersten Kontakt mit einer nichtkoreanischen Gesellschaft bedeutete, bezeichne ich gerne als „Zeit innerer Konfusion“. Ich war verwirrt, da die Formen der sozialen Interaktion im Deutschen und Koreanischen deutlich voneinander abwichen. So stand ich zwischen parallelen Sprachwelten, auf einer Weggabel zwischen einem von hierarchischer Symmetrie geprägten und einem von hierarchischer Asymmetrie geformten sozialen Kosmos.

Soziale Interaktion und Kommunikation vollzieht sich innerhalb der Kultur einer Gesellschaft meist unreflektiert und wird im Alltag nicht hinterfragt. In diesem Kontext vertritt der amerikanische Kulturanthropologe Marvin Harris 1974 im „Journal of Anthropological Research“ die Ansicht, dass der handlungsleitende Charakter von Regeln im sozialen Kontext sich nicht dadurch manifestiert, dass Menschen sich zum Zwecke der Anpassung nach

¹ Symboltheorie, 2001: 39.

bestehenden Regeln richten, sondern dadurch, dass sie verhaltenskonform handeln.² Seine Erkenntnis beruht primär auf der Hypothese, dass der Verlauf sozialer Interaktion und Kommunikation grundsätzlich nicht genau voraussagbar sei (siehe Harris 1974: 243ff.).³ Voraussagbar wäre soziale Interaktion und Kommunikation möglicherweise nur dann, wenn man die Motivationslage der Interagierenden genau kennen würde. Dies wäre in einer Gesellschaft unter Umständen dann möglich, wenn alle Gesellschaftsmitglieder vollkommen identische Bedürfnisse und Wertvorstellungen hätten. Dass dies in menschlichen Gesellschaftssystemen nie der Fall sein dürfte, liegt auf der Hand.

Wenn man sich den Wirkungskreis des eigenen Alltagslebens innerhalb der eigenen Gesellschaft, in der man aufgewachsen ist und lebt, grob bildlich vorstellt, dann wird klar, dass er sich zum größten Teil auf bestimmte Personenkreise innerhalb bestimmter sozialer Strukturen – z.B. Familie, Schule, Arbeitsplatz usw. – erstreckt. Jede Interaktion mit anderen Mitgliedern der Gesellschaft vollzieht sich dabei in einer kontextspezifischen Situation, deren Verlauf grundsätzlich unvorhersehbar ist. Durch routinemäßige soziale Praxis im eigenen Kulturkreis erweitert sich der soziokulturelle Wissensvorrat durch gemeinsam erlebte Lebenssituationen, so dass die Summe individuell – und damit subjektiv – akkumulierten „Wissens“ bei den Interaktionsteilnehmern zur Grundlage von sozialem Verhalten und damit zur Norm wird. Bei der Normierung macht Sprache, die innerhalb einer Gesellschaft allen Mitgliedern jenseits ihrer jeweiligen unmittelbaren sozialen nonverbalen

² Why a Perfect Knowledge of All the Rules One Must Know to Act Like a Native Cannot Lead to the Knowledge of How Natives Act, 1974 (Vol. 30): 242 - 251, hier S. 246.

³ Harris kritisiert in seinem Artikel idealistische Kulturkonzepte in der kognitiven Anthropologie, in denen die Kultur einer Gesellschaft hauptsächlich als kognitives Wissenssystem, welches in den Köpfen der Gesellschaftsmitglieder als Standard des Sozialverhaltens existiert, dargestellt wird (siehe Harris 1974: 242). Harris lehnt jeden Ansatz, der das kognitive Gebiet der unterschiedlichen Individuen in der Weise darstellt, als ob es lediglich aus einem begrenzten Set von kulturspezifischen Regeln bestünde, kategorisch ab und meint, dass es immer alternative Verhaltensregeln gebe, deren fakultative Anwendung sich jedoch nicht genau vorhersehen lässt (siehe Harris 1974: 243). „Kultur“ ist für Harris kein rein kognitiv planbares Wissenssystem, sondern entsteht durch wechselseitige Ergänzung und Beeinflussung des Denkens und Handelns in faktischen Situationen. Auch jüngere sozialpsychologische Beiträge (z.B. Schmidt-Denter 1996; Bierhoff 1998) gehen ähnlich schlussfolgernd davon aus, dass eine Veränderung der kognitiven Struktur, die aus einer Erweiterung des Wissens resultiert, nicht unbedingt zugleich eine Veränderung des tatsächlichen Verhaltens zur Folge haben müsse, während handlungsorientiertes Denken schon zum größten Teil verhaltensabhängig sei.

Umwelt hinaus als gemeinsames Medium der Interaktion dient, einen sehr charakteristischen und einflussreichen Bestandteil der Kultur einer Gesellschaft aus, da sie eine überindividuelle gesellschaftliche Metastruktur darstellt. So bemerkte Max Weber:

„Gemeinsamkeit der Sprache, geschaffen durch gleichartige Tradition von seiten der Familie und Nachbaramwelt, erleichtert das gegenseitige Verstehen, also die Stiftung aller sozialer Beziehungen, im höchsten Grade. Aber an sich bedeutet sie noch keine Vergemeinschaftung, sondern nur Erleichterung des Verkehrs innerhalb der betreffenden Gruppen, also: der Entstehung von Vergesellschaftungen“ (Weber 1922: 22f.).

Die Regeln der gemeinsamen Sprache als „das eigentliche Medium der Kultur“ (Corradi 1981: 271) und die damit verbundenen Phänomene im sozialen Miteinander gelten für Muttersprachler in der Regel auch ohne bewusste Reflexion ihres Zustandekommens. Verlässt man jedoch den „Brunnen“ seiner Sprache, so zerbrechen unausweichlich sicher geglaubte Gewissheiten und zuvor nicht Hinterfragtes wird fragwürdig.

Koreaner in Korea wachsen in und mit einer Sprache auf und in sie hinein, die der formalhierarchischen Stellung zwischen den Kommunizierenden außergewöhnlich viel Gewicht beimisst (Die vorliegende Arbeit bezieht sich in der Moderne nur auf Südkorea). Der „Sprachrang“ eines Individuums richtet sich nach seinem Alter und seiner sozialen Position im komplizierten Beziehungsgeflecht inner- und außerhalb der sozialen Gruppierungen. Von „Sprachrang“ ist deshalb die Rede, da sich das Verhältnis im Rang zwischen den Interagierenden stets grammatikalisch und semantisch artikuliert. Ein besonderes Gewicht der koreanischen Sprache liegt also in erster Linie auf dem grammatikalischen Ausdruck. Folglich gibt es in der Alltagspraxis der Koreaner kaum kommunikative Situationen, die nicht sozial bewertet werden und in denen nicht vertikale Beziehungsformen auf sprachlicher Ebene zu beobachten sind. Aus diesen sprachlichen Gegebenheiten heraus ist es für die meisten Koreaner praktisch unmöglich, ihre Kommunikationspartner und das eigene Selbst außerhalb des sozial terrassierten zwischenmenschlichen, von ihrer Muttersprache vorgegebenen Bezugsrahmens wahrzunehmen. Diese muttersprachlich bedingte kognitive Denkstruktur in der koreanischen Gesellschaft unterbindet von vornherein eine egalitäre Behandlung der Kommunikationsteilnehmer. Die grammatikalischen Gesetzmäßigkeiten der sozial extrem ausdifferenzierten Sprachstrukturen des Koreanischen, die sich unter anderem in verschiedenen Höflichkeitsstufen manifestieren, stehen damit der Entwicklung

einer modernen demokratischen Gesellschaft, die auf dem Prinzip der Gleichberechtigung aller Individuen fußt, möglicherweise grundsätzlich entgegen.

Einem aufmerksamen aus der koreanischen Sprachwelt stammenden Beobachter, sofern er des Deutschen mächtig ist, muss auffallen, dass die soziale Interaktion und Kommunikation im Deutschen deutlich weniger als im Koreanischen durch Alters- und Rangunterschiede bestimmt werden. Daraus scheint sich eine horizontal ausgewogene Struktur des sozialen Miteinanders zu ergeben, wobei jeder Teilnehmer der sprachlichen Interaktion linguistisch als unabhängiges und gleichberechtigtes Individuum agiert und angesehen wird. In dieser Hinsicht ist nicht verwunderlich, dass koreanische Studierende in Deutschland – je nach der Studienzeit und dem Anpassungsgrad in Deutschland – bei ihrer Heimkehr mehr oder weniger umgekehrt einen „Kulturschock“ erleben und dementsprechend eine gewisse Rückanpassungszeit in Kauf nehmen müssen, um sich in die sprachliche Ordnung ihrer Gesellschaft zu reintegrieren.

Im Laufe meines Studiums in Deutschland kam ich wiederholt an den Punkt, an dem ich das in meiner Muttersprache immanente Menschenbild in Frage stellte: waren nicht viele soziale Phänomene in der von unreflektierter „Höflichkeit“ überfüllten koreanischen Gesellschaft hinter „falschen Selbstverständlichkeiten“ (Durkheim 1984^a: 129) verborgen? Mithin haben meine interkulturellen Erfahrungen und Beobachtungen in Deutschland mich zu diesem Thema geführt: „Die Konsequenzen der Sprachstruktur für die Verfestigung sozialer Ungleichheit in der koreanischen Gesellschaft“, untersucht „unter besonderer Berücksichtigung neokonfuzianischer Einflüsse“. Der vorliegende Beitrag zur Prüfung und Diskussion der sozial ausdifferenzierten Sprachstrukturen im Koreanischen möchte einen „Sprung aus dem Brunnen“ wagen, um ihn als solchen erkennbar zu machen.

1.2 Fragestellung

In einer demokratischen und industrialisierten Gesellschaft des 21. Jahrhunderts, die sich in einer Zeit mit zunehmender Tendenz zur globalen Verflechtung vieler Lebensbereiche befindet, kann man erwarten, dass auch die Formen des sozialen Miteinanders der Gesellschaftsmitglieder mit den universalen Grundprinzipien der modernen Demokratie

zugrunde liegenden Gesellschaftsform in Einklang stehen. Die Rede ist von einer demokratischen Gesellschaft, die auf dem pluralistischen und toleranten Menschenbild als Ausdruck des „Verhaltens der Gegenseitigkeit“ (Topitsch 1983: 21) aufgebaut ist. Diese Erwartung impliziert den plausiblen Sachverhalt, dass die moderne Demokratie mehr als eine rein staatliche Angelegenheit ist, die sich in einer bestimmten Staatsform und Verfassung manifestiert (vgl. Mead 1973: 333).

Die moderne Demokratie ist eine gesamtgesellschaftliche Angelegenheit, weil sie die Daseinsbedingungen und Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums im Alltagsleben unmittelbar als gleichberechtigt postuliert. Es scheint hier allerdings ganz nützlich zu sein, sich die banale, jedoch oft außer Acht gelassene Perspektive des historischen Zusammenhangs zu vergegenwärtigen: die Entwicklung jeder menschlichen Gesellschaft vollzieht sich in zeitlichen Abläufen der Geschichte (vgl. Mead 1973: 345). Dabei bringt die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft die der Sprache mit sich, weil nur Menschen, die die Sprache als Mittel zum Denken und zum sozialen Miteinander verwenden, die substantiellen Träger der Gesellschaft und zugleich die Produzenten der Geschichte darstellen. Bereits vor rund 150 Jahren betonte Wilhelm von Humboldt die innige Verflechtung von Menschen, Gesellschaft und Sprache in der geschichtlichen Abfolge:

„Die Sprache ist tief in die geistige Entwicklung der Menschheit verschlungen, sie begleitet dieselbe auf jeder Stufe ihres lokalen Vor- und Rückschreitens und der jedesmalige Kulturzustand wird auch in ihr erkennbar“ (W. v. Humboldt 1949: 12).

Die Sprache ist eine der universellen Institutionen der menschlichen Gesellschaft, wenn man bedenkt, dass jede menschliche Gesellschaft zugleich eine Sprachgemeinschaft ist. In ihr ist in der Regel eine bestimmte Sprache am gesellschaftlichen Prozess beteiligt (vgl. T. Segerstedt 1947: 17; Mead 1973: 330; Elias 2001: 35), indem der gesellschaftliche Prozess „als Ganzer in die Erfahrung jedes der von ihm erfaßten Individuen eintritt oder in ihr präsent ist“ (Mead 1973: 175).

Angesichts des bisherigen Gedankenganges kann man das Wort Demokratie besser verständlich machen, indem man versucht, „Demokratie“ in seiner Verlaufsform als „demokratisieren“ zu analysieren. Denn das Verb drückt im Gegensatz zum Substantiv allgemein

einen Vorgang der Ereignisse oder eine Tätigkeit aus, so dass man durch den Wortgebrauch „demokratisieren“ von vornherein „Demokratie“ als einen sich in der Gesellschaft vollziehenden Prozess interpretiert. Demokratie, die in einem staatlichen Gefüge – passiv oder aktiv – entsteht, muss also erst gestaltet und entwickelt werden. Und dieser Prozess braucht den Willen der Gesellschaft und vor allem Zeit (vgl. König 1965: 333 sowie 341). Dafür finden sich einleuchtende empirisch-historische Beispiele, wenn man die Geschichte der Menschheit betrachtet. Der historische Rückblick in die abendländischen Gesellschaften zeigt, dass die Entstehung und die Entwicklung der modernen Demokratie nicht allein auf Introspektion beruht, sondern – zeitlich nachgelagert – mit den ökonomischen und technischen Wandlungsprozessen und dem langfristigen Abbauprozess von Institutionen aus der vorindustriellen Epoche untrennbar verwoben ist.

Wenn man nun unter „Kultur“ allgemein die „Gesamtheit der Verhaltenskonfigurationen einer Gesellschaft, die durch Symbole über die Generationen hinweg übermittelt werden“ (Fuchs-Heinritz [Hrsg.] et al., 1994: 379), versteht, dann stellt sich die Frage, ob und inwieweit sich in einer demokratischen Gesellschaft die Formen des sozialen Miteinanders der Gesellschaftsmitglieder und der Grad der Demokratisierung getrennt voneinander betrachten lassen. Kann man davon ausgehen, sie hätten miteinander gar nichts zu tun? Wo finden denn „Kultur“ und „Demokratie“ in ein und derselben historisch gewachsenen Gesellschaft getrennt statt? – und wo finden sie sprachlos statt?

Das Augenmerk auf Kern und Schale der koreanischen Gesellschaft von heute legend ist festzustellen: Von außen und formal (d. h. konstitutionell) ist Korea eine sich an den Werten westlicher Gesellschaften orientierende Demokratie. Die Grundrechte und die Gleichberechtigung der einzelnen Individuen werden durch seine Verfassung gewährleistet. So liest man z.B. in „Tatsachen über Korea“ (im Folgenden: TüK) aus dem Jahre 2003⁴:

„In der Verfassung ist eine liberale, demokratische politische Ordnung vorgesehen. Es wird nicht nur in der Präambel ausdrücklich erklärt, dass es die Republik als ihre Aufgabe ansieht, ‚die freie und demokratische Ordnung zu stärken‘, (...). In Artikel 10 der Verfassung heißt es, dass allen Bürgern das Recht auf ein menschwürdiges Leben garantiert wird und dass alle Bürger das Recht

⁴ Herausgegeben vom Staatlichen Informationsdienst der Republik Korea.

haben, nach Glück zu streben. Es sei die Pflicht des Staates, die Unverletzlichkeit der Menschenrechte zu garantieren. Mit diesen verfassungsmäßig garantierten Rechten jedes Bürgers stimmt die koreanische Verfassung mit den in den meisten demokratischen Ländern geltenden politischen und sozialen Rechten überein“ (TüK, 2003: 30).

Auf der wirtschaftlichen Ebene zeichnet sich ein beträchtlicher Aufschwung in Korea seit dem Beginn der Industrialisierung des Landes in frühen 1960er Jahren ab: Im Zeitraum von 1962 bis 2002 wuchs z.B. das Bruttoinlandsprodukt Koreas von 2,3 Mrd. auf 477 Mrd. US-Dollar und das Pro-Kopf-Einkommen von 87 (!) auf rund 10.103 US-Dollar (siehe TüK, 2003: 64). Dieses rapide wirtschaftliche Wachstum führte in Korea dazu, dass sich die materiellen Lebensbedingungen in den letzten vier Jahrzehnten enorm verändert haben. Es ist unbestritten, dass der Grundstein des raschen wirtschaftlichen Aufschwungs von einem durch den Krieg (1950-1953) zerstörten und noch landwirtschaftlich geprägten asiatischen Entwicklungslands zu einem modernen Industrieland durch das zielstrebige Industrialisierungsprogramm, das 1962 staatlicherseits in Gang gesetzt wurde, gelegt wurde (siehe Kindermann 1994: 101). In dieser Hinsicht kann man die beschleunigte Industrialisierung Koreas in den letzten vier Jahrzehnten als „erfolgreich“ bezeichnen.

Die soziale Entwicklung entspricht der wirtschaftlichen allerdings nicht, denn in ihr regelt immer noch die vertikale Ordnung das soziale Miteinander der Koreaner. Einige Beispiele: Ganz unabhängig vom Thema und von den Argumenten einer Diskussion werden offene Meinungsäußerungen der Rangniederen gegenüber Ranghöheren als unpassend angesehen und rufen negative Reaktionen oder sogar Sanktionen gegenüber dem Rangniederen hervor, selbst wenn seine Argumente sachlich richtig waren. Im Berufsleben kann eigenständige Argumentation des in der Hierarchie Niedrigeren zur Folge haben, dass der Höhere die Karriere des Untergebenen behindern wird. Der Höhere kann dabei auf die Solidarität anderer Höhergestellter rechnen und sogar auf die „Zustimmung“ der meisten seiner Untergebenen. Außerdem würde ein solches, berechtigten Widerspruch sanktionierendes Verhalten nicht auf allgemeine gesellschaftliche Kritik stoßen.

Auch im privaten Lebensbereich provoziert allein die offene Meinungsäußerung eines Jüngeren regelmäßig den Widerspruch der Älteren, die sich durch die eigenständige Meinungsäußerung missachtet fühlen. Die Konvention fordert: Die Älteren reden und die Jün-

geren hören zu. Gegen die nicht immer sachlich und vernünftig begründeten Argumente der höheren und älteren Personen erfolgen von den rangniederen und jüngeren Personen, auch wider besseres Wissen, keine unmittelbaren Einwände oder Widersprüche. Ist die Argumentationsdominanz der älteren und ranghöheren Personen bei den Koreanern schon in der Sprache impliziert? Inwiefern ist das Verhalten der Koreaner im sozialen Kontext sprachlich bedingt? An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass die in der Grammatik der koreanischen Sprache festgelegte soziale Unterscheidung zwischen den Kommunizierenden die Art und Weise der Kommunikation bezüglich der Auswahlmöglichkeiten des verbalen Ausdrucks bestimmt. Ergänzt wird dieses „Mittel sozialer Kontrolle“ (Göppner 1978: 146) in der Sprache durch die im koreanischen Sprachvollzug ebenfalls streng hierarchisierten nonverbalen Ausdrucksmittel (z.B. Verbeugungsgrad und Körperhaltung usw.). Impliziert nun die Perpetuierung sozialer Ungleichheit in der Sprache diejenige in der Gesellschaft? Ist dieses Entwicklungsstadium der koreanischen Gesellschaft als Anpassungsrückstand, als ein „cultural lag“ im Sinne von William Ogburn zu betrachten, da hier im Zuge der gesellschaftlichen Veränderung ein Teil der Gesamtkultur nicht in derselben zeitlichen Wandlungsrate nachfolgt?⁵

Allein die hier angedeutete Divergenz zwischen freiheitlicher Staatsordnung und Sprache stellt jedoch keinen ausreichenden Initialpunkt für die Thematik dieser Arbeit dar. Das zentrale Anliegen dabei liegt vielmehr hinter den Kulissen dieses gesellschaftlichen koreanischen Phänomens. Der Vergleich zwischen Gesellschaft und Sprache legt daher die Frage nahe: Ist etwa die koreanische Sprache in ihrer Struktur an sich inkompatibel mit einer modernen demokratischen Gesellschaft? Jedenfalls kann davon ausgegangen werden, dass die Formen der sozialen Unterscheidungen im Koreanischen, die geradezu eine Anleitung zur Vertikalisierung zwischenmenschlicher Beziehungen darstellen, für die Herausbildung und Entwicklung einer gesunden Kultur des sozialen Miteinanders auf egalitärer Ebene als Hemmnis wirken. Ist also zu fordern, die zwischenmenschliche Hierarchie in der Sprache

⁵ Nach Ogburn kommt ein „cultural lag“ dadurch zustande, dass „von zwei miteinander in Beziehung stehenden Kulturelementen das eine sich eher oder in größerem Maße verändert als das andere, so daß der Grad der Anpassung zwischen den beiden Elementen geringer wird als zuvor“ (Ogburn 1969: 134).

abzuschwächen, um die Gesellschaft im Sinne einer freiheitlich-demokratischen Ordnung zu entwickeln?

1.3 Einführende Überlegungen zum Sozialcharakter des Koreanischen

In seinem 1967 erschienenen Buch „Interaktionsrituale“ analysiert Erving Goffman universale Grundzüge der normativen Struktur von Verhaltensregeln in direkter Kommunikation, die

„es überall gibt, wo Leute sind, unabhängig davon, ob es sich um öffentliche, halböffentliche oder private Orte handelt und ob diese unter den Auspizien einer sozialen Gelegenheit oder den lockeren Zwängen eines einfachen routinier-ten sozialen Rahmens stehen“ (Goffman 1986: 8).

Goffman betrachtet Verhaltensregeln, die sich aus „syntaktischen Beziehungen zwischen den Handlungen verschiedener gleichzeitig anwesender Personen“ (Goffman 1986: 8) ergeben, als Ausgangspunkt der Handlungsorientierung. Die Wirkungskräfte der situations-gemäßen Angemessenheit und Richtigkeit von verhaltenssanktionierenden Grenzen mani-festieren sich darin, dass der Akteur unmittelbar selbst moralisch zwingend als Verpflich-tung empfindet, bestimmte Handlungen seinem Interaktionspartner gegenüber auszuführen. Auf der anderen Seite orientiert sich der Akteur am „regelgerecht“ zu erwartenden zukünf-tigen Handeln des Interaktionspartners (vgl. Goffman 1986: 56). Verpflichtungen und Er-wartungen zweier Individuen innerhalb einer Gruppe bedingen sich dabei häufig wechsel-seitig. Das, was von dem einem als Verpflichtung empfunden wird, erwartet bereits der andere (vgl. Goffman 1986: 56).

Bemerkenswert ist, dass sich der Vollzug von Handlungen, die als moralische Verpflich-tungen empfunden werden, trotz ihres zwingenden Charakters meist routinemäßig und wie selbstverständlich gestaltet. „Der darauf angesprochene Handelnde sagt, er handle so ‚oh-ne besonderen Grund‘ oder weil ihm ‚gerade danach war‘“ (Goffman 1986: 56). Dabei sind Verpflichtungen und Erwartungen oft mit den jeweiligen Vorstellungen der Akteure über sich selbst als Inhaber eines bestimmten Status, also mit dem Selbstbild als „eines speziellen Selbsts“ (siehe Goffman 1986: 59), aufs engste verbunden.

Nicht zuletzt unterscheidet der amerikanische Soziologe symmetrische und asymmetrische Verhaltensregeln. Bei symmetrischen Regeln sind Verpflichtungen und Erwartungen der Interagierenden relativ gleichmäßig aufgeteilt, wie es beim Zusammentreffen von Statusgleichen der Fall ist. Im Gegensatz dazu werden Verhaltensregeln als asymmetrisch bezeichnet, wenn der Akteur dazu veranlasst wird, „einen anderen anders zu behandeln und von ihm behandelt zu werden, als dieser ihn behandelt und von ihm behandelt wird“ (Goffman 1986: 60). Asymmetrische Verhaltensregeln lassen sich meist in Beziehungen zwischen Über- und Untergeordneten beobachten (vgl. Goffman 1986: 60 und 72f.). Es soll soweit genug sein, einen kurzen Blick auf den Gedankengang Goffmans zu werfen, um den Anhaltspunkt für die Überlegungen zum Sozialcharakter der sprachlichen Interaktion in der koreanischen Gesellschaft zu geben. Allerdings kann vorweg festgestellt werden, dass Verpflichtungen und Erwartungen im Hinblick auf Verhaltensregeln im Individuum im Laufe der Sozialisationsprozesse herausgebildet und verinnerlicht werden, wobei Gradunterschiede der konkreten Inhalte und Verteilungen der symmetrischen und asymmetrischen Regeln in den sozialen Gruppen von Gesellschaft zu Gesellschaft erheblich variieren können.

Die koreanische Sprache ist wohl eine der wenigen Sprachen, deren grammatische Strukturen durch interpersonale Bezüge fast immer vertikal moduliert sind. Mit Bezug auf die Goffman'sche Theorie heißt dies, dass asymmetrische Beziehungsformen zwischen Über- und Untergeordneten in Korea durch Sprache verstärkt und verfestigt werden, indem nahezu alles, was mit Ranghöheren zusammenhängt, sozial erhöht, und nahezu alles, was mit Rangniederen zu tun hat, herabgesetzt wird. So ändert sich zum Beispiel das Tätigkeitsverb „sprechen“ im Koreanischen (Grundform: *malhada*) je nach dem Status des Subjekts der Handlung von *malsseumhasida* (für Ranghöhere) zu *malhada* (für Rangniedere).⁶ Auch alle Tätigkeitsverben und weitere grammatische Einheiten im Koreanischen differenzieren sich je nach Statusunterschied zwischen den Kommunizierenden. Darüber hinaus werden alle Familienmitglieder von Ranghöheren sprachlich – und somit sozial – erhöht, während die der Rangniederen herabgewürdigt werden. Wolfgang Schmidt (1990) äußert zur verbalen Ausformung der koreanischen Redeformen und deren Auswirkungen:

⁶ Mehr dazu siehe 3.3.2 dieser Arbeit.

„Im Bereich der koreanischen Verbsyntax finden sich also obligatorische Kategorien, die in den westlichen Sprachen und indoeuropäischen Sprachen wohl überhaupt schlechthin unbekannt sind. Die obligatorische Grammatikalisierung abgestufter Höflichkeits- und Ehrerbietungsformen zeigt, daß der Sprecher schon sprachlich und in einem weiteren Sinne der sozialen Etikette überhaupt nicht umhin kann, seinen eigenen Status im Rahmen des sozialen Beziehungsgeflechts zu definieren“ (Schmidt 1990: 39).

Aus diesen sprachlichen Rahmenbedingungen resultiert zum Beispiel ein Hauptproblem für koreanische Studierende in Deutschland bei der praktischen Anwendung der deutschen Anredeformen. Es ist allgemein zu beobachten, dass koreanische Studentinnen und Studenten während der verbalen Kommunikation große Hemmungen aufweisen. Für diese Hemmungen kommen neben der natürlichen Scham über als unzureichend empfundene individuelle Sprachkompetenzen noch verschiedene andere Ursachen in Frage: So etwa das allgemeine Gefühl der Fremdheit, Unvertrautheit mit deutschen Sitten und Gewohnheiten, andere Lern- und Umgangsformen im schulischen und universitären Bereich, aber eben auch die Inkompatibilität von koreanischen und deutschen Anredeformen in Bezug auf soziale Beziehungen.

Die sozialen Abstufungen im Koreanischen rücken ins Blickfeld der Soziologie, weil sie nicht eine bestimmte Sozialgruppe, sondern grundsätzlich alle Mitglieder der Gesellschaft betreffen. Diese sprachliche Besonderheit und die damit verbundenen Denkgewohnheiten sind wesentlich das soziokulturelle Erbe aus der Zeit der Joseon-Dynastie (1392-1910), in der die neokonfuzianische Weltauffassung des chinesischen Gelehrten Zhu Xi (1130-1200) aus der südlichen Song-Zeit (1127-1279) als Staatsdoktrin vor dem Hintergrund der feudalistischen und patriarchalischen Gesellschaftsordnung über 500 Jahre lang die Formen des sozialen Zusammenlebens des koreanischen Volkes maßgeblich mitformte. Die gesellschaftlichen Bedingungen des Zusammenlebens in der Joseon-Zeit werden im Folgenden zu untersuchen sein.

Aus prozess-soziologischer Sicht ist in diesem Zusammenhang vor allem der Zeitabstand zwischen vorindustrieller und industrieller Epoche in der koreanischen Gesellschaft im allgemeinen Vergleich von besonderer Bedeutung. René König (1965) weist diesbezüglich auf allgemeine Merkmale von Veränderungen in menschlichen Gesellschaften hin:

„Letzten Endes werden hier biologische Tatbestände kulturell gestaltet, und es ist die Eigentümlichkeit solcher biologischer Wurzeln der menschlichen Gesellschaft, daß sie nur in sehr geringem Maße variabel sind und sich auch nur sehr langsam verändern. Technik und Wirtschaft verändern sich dagegen schneller. Allgemeine kulturelle Systeme wie die des Rechts oder der Religion bewegen sich (...) außerordentlich langsam. Von Recht kann man eigentlich überhaupt erst sprechen, wenn bestimmte Sitten durch sprachliche Formulierung und Systematisierung auf feste und kodifizierbare Formeln abgezogen werden“ (König 1965: 56).

Korrespondierend damit spricht Hans-Georg Gadamer in seinem Werk „Wahrheit und Methode“ (1965) von der „Sprachlichkeit der menschlichen Erfahrung“ (Gadamer 1965: 426), womit er meint, dass „die Sprache gegenüber aller sonstigen Welterfahrung eine völlig neue Dimension aufschließt, die Tiefendimension, aus der Überlieferung die gegenwärtig Lebenden erreicht“ (Gadamer 1965: 438). Überlieferung bei Gadamer bedeutet keine bloße Übernahme dessen, was zur Vergangenheit gehört, sondern sie selbst ist Sprache, mittels derer das Verständnis des Ichs als Abgrenzung zum Mitmenschen zum Ausdruck gebracht wird. Somit bilden auch Kommunizierende in einer Gesellschaft, die mit und in einer gemeinsamen Sprache leben, immer auch selbst einen Bestandteil von Überlieferung: „Da hier der Gegenstand der Erfahrung selbst den Charakter der Person hat, ist solche Erfahrung ein moralisches Phänomen und das durch die Erfahrung erworbene Wissen, das Verstehen des anderen, ebenfalls“ (Gadamer 1965: 340). Gadamer setzt die Erfahrung, die aus dem Horizont der inneren Geschichtlichkeit des Verstehens der Mitmenschen erwächst, mit der Menschenkenntnis gleich (vgl. Gadamer 1965: 340). So ist die Sprachlichkeit menschlicher Welterfahrung bei Gadamer mit der zeitlichen Dimension von Geschichtsabfolge untrennbar verbunden.

Aus diesem Gesichtswinkel heraus gründet sich die relevante soziale Funktion des Koreanischen im Sinne der „im Sprechen lebendigen Sprache“ (Gadamer 1965: 382) in der Überlieferung der vorherrschenden Daseinsform der Sprache und der damit verbundenen soziokulturellen Reproduktion in der Gegenwart. Bei Matthias Hartig (1981) heißt es:

„Wahrnehmungen solcher unangemessenen und überholten Wertevorstellungen werden durch die sprachliche Repräsentierung nicht nur verstärkt, sondern erhalten durch sie erst ihre wahrnehmungsleitende Funktion“ (Hartig 1981: 59).

Eine erste Annäherung an die dem heutigen europäischen Sprachgefühl recht fremde soziologische Formbildung der sozialen Abstufungen im Koreanischen stellt die Beobachtung von Andre Eckardt (1884-1974), dem ersten deutschen Koreanisten, dar, der sich von 1909 bis 1929 in Korea aufhielt (siehe Riekel 1965: 9-14). Eckardt stellt nämlich eine Verbindung zwischen den „Fünf Grundbeziehungen“ des Konfuzianismus (*Oryun*, 五倫: Vater/Sohn, Herrscher/Untertan, Mann/Frau, Ältere/Jüngere und Freund/Freund)⁷ und den sozial differenzierten Redeformen im Koreanischen her. Eckardt äußert hierzu:

„Da die koreanische Umgangssprache erst seit Erfindung der Buchstabenschrift [1446] genau festliegt und diese fünffache Abstufung eine gewisse Verbindung mit dem konfuzianischen Wudai zeigt – Konfuzianismus war in der Idschodynastie (1392-1910) Staatsreligion – ist es möglich, dass er auf die Bildung dieser sozialen Unterscheidungen stark eingewirkt hat“ (Eckardt 1966: 177, Einschub v. Verf.).

Die fünffach sozial gegliederten Anredeformen des Koreanischen, die Eckardt feststellt, sind:

- „1) Die einfache, niedere im Gespräch mit Kindern angewandte bei Ausrufen der Verwunderung, im Zorn, im Roman usw. gebrauchten und unter Umständen unhöflichen Redeformen,
- 2) die kameradschaftliche Form, in der Freunde, gute Bekannte unter sich, Vorgesetzte (herablassend) zu Untergebenen sprechen,
- 3) die verkürzte Form unter Gleichgestellten, vertraulich oder in nachlässiger Sprechweise angewandte (halbe) Redeform,
- 4) die mittlere Form, in der Gleichgestellte unter sich, größtenteils auch die Vorgesetzten zu Angestellten sprechen,
- 5) die höchste ehrende Form, in der Untergebene zum Vorgesetzten, Fremde unter sich sprechen“ (Eckardt 1966: 175f.; auch vgl. ders. 1950: 50).

Der Sozialcharakter der koreanischen Sprache wird besonders dann deutlich, wenn die koreanischen Dialoge ins Deutsche und in weitere westliche Sprachen übersetzt werden. Es ist allgemein einzusehen, dass das Übersetzen eine interkulturelle Tätigkeit darstellt, bei der ein Text einer Ausgangssprache schriftlich in eine Zielsprache überführt wird (vgl. Koller 1992: 16). Hierbei hat der Übersetzer insbesondere darauf zu achten, dass das, was übersetzt werden soll, bei zielsprachigen Lesern im jeweiligen kontextspezifischen Erfah-

⁷ Die deutsche Übersetzung des sinokoreanischen Begriffes „Oryun“ (chin. Wu-lun) „Fünf Grundbeziehungen“ wurde von Dieter Kuhn (2007: 192) übernommen. Mehr zu den Fünf Grundbeziehungen siehe 2.4.2.1 dieser Arbeit.

rungsbereich kommunizierbar und verständlich ist. Folglich müssen soziokulturelle Kontextbedingungen der zielsprachigen Gesellschaft berücksichtigt und unter Umständen erst geschaffen werden.

Ein hervorragend geeignetes Beispiel für diesen „Schaffensprozess“ sind in koreanische Sprache synchronisierte moderne Fernsehfilme aus westlichen Ländern, die Formen der sozialen Unterscheidungen im Koreanischen besonders anschaulich verdeutlichen: Selbst die symmetrischen Beziehungsformen in Originalfassungen wie familiäre Beziehungen erscheinen in der koreanischen Fassung so, als wären sie asymmetrisch aufgebaut. So kommunizieren etwa im Original Ehepartner miteinander meist auf gleicher sprachlicher und sozialer Ebene. In der koreanischen Synchronisation dagegen spricht die Ehefrau ihren Ehemann ehrerbietig an (während per sozialer Konvention dies im Verhältnis von Ehemann zu Ehefrau nicht zu erwarten ist). Auch die sprachliche Kommunikation zwischen Eltern und Kind ist in der koreanischen Synchronisation asymmetrisch. Nahezu alle Situationen, in denen es sich in der westlichen Originalfassung um symmetrische Regeln handelt, die Goffman 1967 als „normale Höflichkeiten und Regeln öffentlicher Nutzung“ (Goffman 1986: 60) bezeichnet, werden im gegenwärtigen Koreanischen in asymmetrische Sprachhierarchien uminterpretiert.

Interessant zu beobachten ist übrigens, dass bei alten Filmen oder bei Filmen, die das europäische Mittelalter oder noch frühere Zeiten thematisieren, die koreanische Synchronisation passend wirkt. Da die asymmetrische Struktur der interpersonalen Kommunikation die alltäglichen Sprachsituationen im gegenwärtigen Korea darstellt, wirkt dieses anachronistische Element bis heute auf die Psyche der Koreaner. Auf die Übertragung der asymmetrischen koreanischen Ausdrucksformen wird besonderer Wert bei der Übersetzung von Kinder- und Zeichentrickfilmen gelegt. So werden koreanische Kinder nicht nur durch familiäre und schulische Erziehung auf die Beachtung der hierarchischen Sprachformen geschult, sondern auch durch die Unterhaltungsmedien.

In Korea gilt es als absolutes Tabu, ältere und ranghöhere Personen mit Vornamen anzusprechen. Diese Form der Anrede, die nach Goffman eine typische „universale Form für ritualisierte Wahrung der sozialen Distanz“ (Goffman 1986: 71) darstellt, gilt in Korea

schon zwischen Vorschulkindern. Ältere Kinder sprechen sowohl innerhalb als auch außerhalb der Familie jüngere mit Vornamen an, während sie von ihren jüngeren Geschwistern nur mit Verwandtschaftsbezeichnungen wie *Hyeong* (älterer Bruder des jüngeren Bruders), *Oppa* (älterer Bruder der jüngeren Schwester), *Nuna* (ältere Schwester des jüngeren Bruders) und *Eonni* (ältere Schwester der jüngeren Schwester) und von jüngeren Kindern außerhalb der Familie mit der Kombination „Vornamen + Verwandtschaftsbezeichnung“ – wie oben definiert – angesprochen werden. Auch in der Wahl der Pronomina drücken sich die Hierarchien entsprechend aus: ältere Kinder sprechen die jüngeren mit *Neo* („Du“ im asymmetrischen Gebrauch) an. Als Verweis auf die Älteren existiert im Koreanischen kein Personalpronomen als direkte Anredeform (kein Äquivalent des deutschen „Du“ oder „Sie“).⁸ Die Entwicklung einer Art horizontalen Dimension zwischenmenschlicher Beziehungen wird also bei Koreanern schon im Kindesalter durch die Verinnerlichung der alltagssprachlichen Manifestierung der Altershierarchien erheblich erschwert. Dass Koreaner im Allgemeinen mit dem Wort *Chingu* (Freund) nur und unbedingt nur Gleichaltrige bezeichnen, ist ein deutliches Indiz für ihre zwischenmenschlichen Wahrnehmungen bei der Beziehungsorientierung. Der Begriff *Chingu* ist demnach nicht ausschließlich mit einem inneren Wert besetzt, sondern besitzt ein starkes formalistisches Element.

Obwohl an dieser Stelle noch nicht die sozial differenzierten Redeformen des Koreanischen in aller Ausführlichkeit dargelegt werden sollen, ist eine einführende Darstellung unumgänglich, um einen ersten Eindruck über den Sozialcharakter des Koreanischen zu vermitteln. Es lässt sich schlussfolgern, dass es auf Basis des Gesagten nicht angebracht ist, Höflichkeitsformen und Anredepronomen im gegenwärtigen Deutschen mit koreanischen Formen in Form einer Äquivalenz von Duzen = *Banmal* und Siezen = *Jondaenmal* zu interpretieren. Kuh Kieh-Seong (1990) äußert dazu Folgendes:

„Der grundlegende Unterschied zwischen der koreanischen und der deutschen Sprache liegt in ihrer Funktionalität selbst; meine Erkenntnis ist die, daß die gesellschaftliche Funktion der koreanischen Sprache (interpersonale Formalfunktion) eine derart wichtige Rolle spielt, daß die rein sprachliche Kommunikation, die Mitteilung, nicht nur zweitrangig ist, sondern nicht selten sogar gänzlich ignoriert werden kann. Daher fehlt der koreanischen Sprache die logische Struktur, die westliche Forscher in ihrer eigenen Muttersprache finden

⁸ Dazu siehe 3.3.1.1 dieser Arbeit.

und nach der sie im Koreanischen mit Mühe suchen. Ich gehe davon aus, daß die logische Struktur der koreanischen Sprache nicht im sprachimmanenten System zu suchen ist, sondern im Soziativsystem (...), das für die Dialogform bestimmend ist“ (Schmidt 1990: 39).⁹

Eine große Fehlerquelle bei der rein linguistischen Interpretation der Funktionalität des Koreanischen kann also darin liegen, die einzelnen Aspekte der Sprache nur getrennt zu bewerten und einzuordnen. Der Fehler ergibt sich daraus, dass die sozial differenzierten Ausdrucksformen nur als Ganzes im historisch-gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang zu verstehen sind. Es sollte daher nicht außer Acht gelassen werden, dass es keine Sprache ohne Gesellschaft, in der interdependente Individuen von Generation zu Generation zusammenleben, gibt und geben kann.

1.4 Zielsetzung der vorliegenden Arbeit

Die vorliegende Arbeit geht von der Sichtbarkeit diachronischer Spuren von Relikten aus der neokonfuzianischen Herrschaft während der Joseon-Dynastie (1392-1910) aus, die in der koreanischen Gesellschaft der Gegenwart vor allem sprachlich manifestiert sind. Das dieser Arbeit zugrunde liegende Ziel ist, der Frage nachzugehen, ob und inwieweit die Kategorien und Formalismen der koreanischen Grammatik, welche Alters- und Statusunterschiede in der Gesellschaft reflektieren, dazu beitragen, soziale Ungleichheit zu konstituieren und zu perpetuieren. Neben der Beantwortung dieser Frage, die eindeutig das Hauptanliegen der nachfolgenden Seiten darstellt, ist als Folge dieser Untersuchung eine erweiterte Fragestellung von Interesse: haben die vorliegenden Ergebnisse eine über das koreanische Beispiel hinausgehende Relevanz, die eine allgemeine Anwendbarkeit auf andere konfuzianisch geprägte Gesellschaften erlauben oder zumindest nahe legen?

1.5 Romanisierung der koreanischen, chinesischen und japanischen Sprachen

Die Transskription der koreanischen Sprache in der vorliegenden Arbeit folgt dem vom koreanischen Kultur- und Fremdenverkehrsministerium revidierten System, das seit 7. Juli

⁹ Das Zitat stammt aus einem Brief aus dem Jahr 1989 von Kuh Kieh-Seong an Schmidt.

2000 in Kraft ist.¹⁰ Koreanische Namen und Begriffe in der Literatur, die nach dem herkömmlichen McCune-Reischauer-System romanisiert sind, werden beibehalten. Für Namen und Begriffe aus dem Chinesischen wird das Pin-yin Transskriptionssystem gewählt¹¹, und die Umschrift des Japanischen richtet sich nach der Okurikana-Transskription¹². Die Romanisierung von koreanischen Personennamen folgt der in Korea gängigen Vorgehensweise der Erstnennung des Familiennamens.

¹⁰ Siehe <http://www.korean.go.kr/eng/index.jsp>

¹¹ Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch (Xin Han De Cidian), Peking, 1996.

¹² Langenscheidts Großwörterbuch Japanisch-Deutsch, Zeichenwörterbuch von W. Hadamitzky et. al, Berlin; München, 1997.

2. Sozialhistorischer Hintergrund des Koreanischen

„Die Sprache ist in erster Linie eine soziale Angelegenheit; die Gesellschaft hat sie ausgearbeitet, und durch sie wird sie von Generation zu Generation weitergeleitet. Nun ist die Sprache aber nicht nur ein System von Wörtern; jede Sprache enthält eine eigene Mentalität, die die Mentalität der Gesellschaft ist, die sie spricht, in der sich ihr eigenes Temperament ausdrückt. Diese Mentalität ist es, die die Grundlage der individuellen Mentalität bildet.“

– Emile Durkheim (1858-1917)¹³ –

2.1 Soziologischer Kontext

Dieses Kapitel beschäftigt sich hauptsächlich mit dem sozialhistorischen Hintergrund der koreanischen Sprache in Bezug auf deren sozial ausdifferenzierte Ausdrucksformen. Nicht zuletzt wird dabei besondere Aufmerksamkeit dem Einfluss der konfuzianischen Ethik in der Zeit der Joseon-Dynastie (1392-1910) geschenkt. Dies umso mehr, als es nicht sinnvoll erscheint, die Funktionalität der koreanischen Sprache mit den ihr eigentümlichen interpersonalen Sprechstufen zu erklären, ohne dabei den historischen Hintergrund zu berücksichtigen: einen Hintergrund im Kontext „gesellschaftlicher Bedingtheit“ einer Sprache aus vorindustrieller Zeit, aus der verschiedene Faktoren besonders auf die Mentalität heutiger Koreaner in einer mittlerweile industrialisierten Gesellschaft fortwirken. Der oben verwendete Ausdruck „gesellschaftliche Bedingtheit“ von Sprache bedarf allerdings der Erklärung, weil der Gebrauch des Wortes „Sprache“ nicht selten den irreführenden Eindruck vermittelt, als ob die Sprache selbst spräche. Wilhelm von Humboldt macht diesbezüglich darauf aufmerksam, dass man „historisch nur immer mit dem wirklich sprechenden Menschen zu tun“ (W. v. Humboldt 1949: 41) habe.

Die thematische Auswahl dieses Kapitels lässt sich über den Einfluss der Joseon-Zeit (1392-1910) herleiten, in der der Neokonfuzianismus von Zhu Xi auf der Basis des feudal-

¹³ Erziehung, Moral und Gesellschaft, 1984^b: 119.

ständischen Gesellschaftssystems die Staatsideologie wurde und damit zugleich die bestimmende Tradition für über 500 Jahre koreanischer Geschichte bis zum Ende des Hauses I (李) im frühen 20. Jahrhundert.¹⁴ Dass die vorherrschende Doktrin in diesen fünf Jahrhunderten, welche geprägt war durch die Tradition einer typisch koreanischen Form konfuzianischer Gesellschaftshierarchie, in der nachfolgenden Zeit der japanischen Annexion (1910-1945) als Instrument der Kolonialpolitik weiter protegiert wurde¹⁵, soll hier noch erwähnt werden, um darauf hinzuweisen, dass ein eigentlicher Auflösungsprozess vorindustrieller Sozialstruktur in Korea bis zum Ende der japanischen Herrschaft 1945 kaum stattfand.¹⁶ Außerdem besaß Korea – topographisch gesehen – nur geringe Flächen für Siedlungen und die Dorfgemeinschaften waren stark landschaftlich geprägt, wobei die Dörfer durch Flüsse und Berge voneinander isoliert waren (zwei Drittel der koreanischen Halbinsel sind von Bergen bedeckt). Aus dieser Situation vorindustriellen Lebens wird klar, dass die Mehrheit der Koreaner auch nach dem Ende der Joseon-Dynastie weiter in ihren Heimatdörfern ansässig war.¹⁷

Die Joseon-Zeit stellt also prozess-soziologisch eine zeitlich noch relativ junge und zugleich die letzte, von der Moderne völlig abgekoppelte Epoche der koreanischen Ge-

¹⁴ Die erste Berührung Koreas mit dem klassischen Konfuzianismus geht auf das 4. Jahrhundert nach Christus in die Zeit der Drei Königsreiche zurück, in der auch die chinesischen Schriftzeichen und der Buddhismus eingeführt wurden. Jedoch waren die Ideen und Riten der konfuzianischen Schulen bis zur Gründung der Joseon-Dynastie 1392 in Korea weder Staatskult, noch besaßen sie den Stellenwert umfassender, allgemeingültiger Sozialkodizes (vgl. Eckardt 1960: 23; Choi Min-Hong 1960: 49).

¹⁵ So heißt es in einem Dossier des japanischen Generalgouvernements aus dem Jahre 1910: „Die Koreaner sollen ermutigt werden, ihre altherkömmliche konfuzianische Sittenlehre, unter der sie Jahrhunderte lang nicht nur gelebt, sondern auf die sie auch ihre sozialen Anschauungen gegründet haben, fortzusetzen. Sonst würde eine gesunde Entwicklung ihres sittlichen Charakters nicht gefördert werden“ (Choi Chong-Ko 1979: 126).

¹⁶ Die Bevölkerungszahl in Korea belief sich in der ersten Hälfte der 1940er Jahren auf 15,6 Millionen Menschen, von denen 90% in der Landwirtschaft lebten (siehe Yu Mun-Mu 1995: 90).

¹⁷ In einem Artikel im „Jahresbericht des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik“ (1887) schreibt Karl Gottsche, der 1883 und 1884 in Korea war, über die Infrastruktur Koreas: „Das Reisen in Korea hat seine Schattenseiten. Zunächst sind die Wege miserabel. Einzig die Strasse von Söul nach Wiju, der alte Handelsweg nach China, ist für Karren fahrbar. Pferd und Tragstuhl sind daher die landesüblichen Transportmittel; indessen sind manche Pfade selbst für den Tragstuhl zu schmal. Während und nach der Regenzeit, also im Juli und August, sind alle Brücken spurlos verschwunden, so dass selbst kleine Wasserläufe weite Umwege veranlassen“ (Gottsche, 1887: 89).

schichte dar. Das impliziert, dass das vorliegende Kapitel nicht nur den Neokonfuzianismus an sich, sondern vielmehr die koreanische Ausprägung desselben thematisiert, deren Spuren weit in die Gegenwart der industrialisierten und sich im Prozess der Demokratisierung befindenden koreanischen Gesellschaft reichen. Hier ist eine gewisse Analogie zu der Thematik der klassischen Soziologie während der europäischen Umbruchszeit erkennbar: im Jahre 1883 – 94 Jahre nach der Französischen Revolution von 1789 – wies Durkheim auf folgendes Problemfeld hin:

„Es gibt bestimmte Arten, aufeinander zu reagieren, die, weil sie der Natur der Dinge gemäßer sind, sich öfter wiederholen und zu Gewohnheiten werden. Diese Gewohnheiten verwandeln sich, je stärker sie werden, sodann in Verhaltensregeln. Die Vergangenheit legt die Zukunft fest. Anders ausgedrückt: Es gibt eine bestimmte Ausgangsmenge von Rechten und Pflichten, die der Brauch begründet und die schließlich verpflichtend werden“ (Durkheim 1992: 435).

Andre Eckardt bezeichnete die sozial differenzierten Ausdrucksformen des Koreanischen als „Formen der Höflichkeit“ (Eckardt 1965: 70). Allerdings ergeben sich dabei folgende Fragestellungen: Inwieweit ist der deutsche Begriff der Höflichkeit für die koreanische Sprachsituation adäquat? Und: wie wurden die Fünf Grundbeziehungen des Konfuzianismus im koreanischen Kulturkreis adaptiert? Die erste Fragestellung problematisiert Ausdrucksformen und Umgangsformen des Koreanischen im Kontrast zu dem deutschen Begriff der Höflichkeit (vgl. Choi Min-Hong 1960: 49f.). Der Begriff „Höflichkeit“ im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird als „transferierende Übersetzung“ (Koller 1992: 60) des sinokoreanischen Begriffes „Ye“ 禮 (chin. Li) verstanden. Dieser Ansatz beruht nicht auf einer „Eins-zu-eins-Entsprechung“ (Koller 1992: 229), die ein sogenanntes übersetzerisches Äquivalent darstellen würde.¹⁸

¹⁸ Bei transferierender Übersetzung überführt der Übersetzer kulturspezifische Elemente der Ausgangssprache als solche in den Zielsprachigen Text. Dieser Ansatz kann aber problematisch sein, wenn der Unterschied zwischen beiden Kulturen in dem Maße ersichtlich ist, dass der Inhalt in der Ausgangssprache in der Zielsprache missverstanden werden kann, da das Verstehen der Zielsprachigen Leser meistens von ihrem soziokulturellen Hintergrund abhängt. In so einem Fall hat der Übersetzer durch eine Fußnote oder eine kurze Zusatzerklärung die notwendige Grundlage des Verstehens zu schaffen (vgl. Koller 1992: 60). Man kann natürlich für die Übersetzung des deutschen Begriffes der Höflichkeit ins Koreanische einwenden, dass eine adaptierende Übersetzung, die den kulturspezifischen Begriff der Ausgangssprache im Zielsprachigen Kontext assimiliert (vgl. Koller 1992: 60), sinnvoller sei. Ich spreche hier nur von der Übersetzung des Höflichkeitsbegriffes

Die Überprüfung des sozialen Gehalts dieses Begriffes ist unumgänglich, weil Höflichkeit als Sozialverhalten jeweils an ein epochenspezifisches Menschenbild gebunden ist, in dem sich das momentane Entwicklungsstadium der jeweiligen Gesellschaft widerspiegelt. Anders gesagt: es handelt sich bei dem Begriff der Höflichkeit nicht um die ihr zu Grunde liegende Idee, sondern um ihre pragmatische sozialen Relevanz in der jeweiligen realen Lebenswelt. Dies umso mehr, als Höflichkeit häufig mit Verhaltens- und Redeweisen, die in der sozialen Alltagspraxis wie selbstverständlich erscheinen, untrennbar verbunden ist. So heißt es zum Beispiel bei Elias:

„In all diesen Fällen haben bestimmte Grundannahmen so tief in den allgemeinen Sprech- und Denkgewohnheiten Wurzeln gefaßt, daß sie nicht mehr als etwas erfahren werden, das bezweifelt oder verändert werden kann. Sie werden als selbstverständliche Axiome von den Establishments des Tages an die der nächsten Generation weitergereicht, wie gebrochen auch die Linie auf der Oberfläche erscheinen mag. Je länger die Tradition dauert, desto selbstverständlicher erscheinen diese Axiome“ (Elias 1984: 68).

Der dem Konfuzianismus zugrunde liegende Tugendbegriff *Ye* wurde besonders im Korea der Joseon-Zeit als gesetzlich verankerte Verhaltensvorschrift der Untergebenen im Rahmen der konfuzianischen Beziehungsmaximen akzeptiert (siehe 2.4.2 dieser Arbeit). Der koreanische Begriff *Eoneoyejeol* (Etikette der Sprache) – das Wort *Ye* ist hier zentraler Bestandteil – spielt nach wie vor eine große Rolle für die Art des asymmetrischen Umgangs der Koreaner miteinander. Die Verwendung des Begriffes „Höflichkeit“ im modernen Deutschen kann folglich zu Missverständnissen führen, wenn dieser unreflektiert mit koreanischen Ausdrucksformen in Verbindung gebracht wird. Ein grundsätzliches Verständnis der Ausdrucksformen im Koreanischen sowie sozial-sprachlicher Verhaltensmuster in der modernen koreanischen Gesellschaft, kann daher erleichtert werden, wenn man den Einfluss des Neokonfuzianismus als Staatsideologie auf die soziale Wirklichkeit der Koreaner geschichtlich zurückverfolgt. Jedoch ist dabei zu beachten, dass der koreanische Neokonfuzianismus keinesfalls eine Eins-zu-eins-Übernahme des chinesischen war. Der

ins Deutsche und halte den adaptierenden Ansatz nicht für sinnvoll, da der soziale Gehalt der Umgangswörter historisch variiert. Es ist zu beachten, dass die in der vorliegenden Arbeit erscheinenden deutschen Übersetzungen aller chinesischen und (sino-)koreanischen Begriffe in der Regel jeweils nur eine der kontextuellen Übersetzungsmöglichkeiten darstellen.

zweite hier vorab zu behandelnde Aspekt ist folglich die Rezeption der Fünf Grundbeziehungen des chinesischen Konfuzianismus in Korea.

Für die Zwecke dieser Arbeit lässt sich festhalten, dass die in der neokonfuzianischen Tradition vorherrschende Weltauffassung der Joseon-Zeit als das traditionelle Wertesystem auch für die Gegenwart angesehen wird. Dieses Wertesystem ist mit all seinen Charakteristika in der Sprache nach wie vor lebendig und perpetuiert sich im Gebrauch derselben. Aus diesem Blickwinkel wird in diesem Kapitel die traditionelle Gesellschaft Koreas als Ausgangsbasis für die zwischenmenschliche Interaktion und Kommunikation in der Moderne betrachtet. Vom Ansatz der Sprachsoziologie ausgehend, der besagt, dass „die Sozialstruktur als ein großes Kommunikationsmodell zu denken ist, das auf der Basis eines einzigen Regelkreises aufgebaut ist“ (Hartig/Kurz 1973: 131), erscheint es sinnvoll, klassische Schriften des Konfuzianismus, die in der Joseon-Zeit zum Bildungskanon der oberen Schichten gehörten, als Beleg und Vergleich heranzuziehen. Denn die dort postulierten Verhaltenskodizes erscheinen besonders angemessen, um zu zeigen, inwieweit die konfuzianische Sozialethik das soziale Miteinander in der Joseon-Zeit kontrolliert und beeinflusst hat. Ein Einfluss, aus dem eine besondere Art von sprachlicher Ausdrucksform entstanden ist.

2.1.1 Historische Schriften

2.1.1.1 Die konfuzianischen Klassiker

Die konfuzianischen Klassiker, die zum Beleg und Vergleich für die Untersuchung dieses Kapitels herangezogen werden, sind Folgende¹⁹:

- *Sohak* 小學 (chin. Xiao-xue, Kleine Lehre)²⁰ enthält die von Zhu Xi interpretierten Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus und wurde in Korea nicht nur zur Bil-

¹⁹ Die Auswahl der konfuzianischen Klassiker richtet sich nach den Annalen der Joseon-Dynastie.

²⁰ Für die vorliegende Arbeit wird die koreanische Übersetzung von I Gi-Seok (1999) verwendet. Deutsche Übersetzung in Zitaten vom Verfasser.

derung der Adeligen und Beamten, sondern auch in Form von illustrierten Darstellungen für die Indoktrination der Bevölkerung verwendet.

- *Yegi* 禮記 (chin. Li-ji, Das Buch der Sitte)²¹ gilt als kanonische Ritualaufzeichnung des klassischen Konfuzianismus.
- *Daehak* 大學 (chin. Da-xue, Große Lehre)²² stand bei der Konstruktion des politischen Prinzips des Neokonfuzianismus von Zhu Xi im Mittelpunkt. Dieses Buch war ursprünglich ein Kapitel aus dem „Buch der Sitte“.
- *Noneo* 論語 (chin. Lun-yu, Konfuzius Gespräche)²³ enthält die Ideen von Konfuzius (551 v. Chr. – 479 v. Chr.) in Form von Gesprächen mit seinen Schülern und gilt als das kanonische Buch im Konfuzianismus schlechthin.
- *Maengja* 孟子 (chin. Meng-zi, Mong-Dsi)²⁴ enthält die politischen Lehren von Menzius (wahrscheinl. 372 v. Chr. – 289 v. Chr.), dem zweiten Vertreter des klassischen Konfuzianismus, ebenfalls in Form von Gesprächen mit seinen Schülern. In diesem Buch wurden zum ersten Mal die Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus erwähnt.
- *Hyogyong* 孝經 (chin. Xiao-jing, Das Buch der Ehrfurcht)²⁵ beschreibt statusgemäße Arten der altchinesischen Kindespflicht gegenüber den Eltern.

Max Weber weist entsprechend darauf hin, welche politische und ideologische Bedeutung dem Studium (chinesischer) konfuzianischer Klassiker beizumessen ist und welche sozialen Folgen die Politisierung der Philosophie zum Aufbau des „Kulturmenschen“, also „eines Menschen von bestimmter innerer und äußerer Lebensführung“ (Weber 1989, Bd. 19: 303) in der Vergangenheit hatte:

²¹ Koreanische Übersetzung von Gwon O-Don (1993), übers. v. Verf.; Deutsche Übersetzung von Richard Wilhelm: Li Gi: Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai; Aufzeichnungen über Kultur und Religion des alten China, Düsseldorf, 1958. Die mit dem chinesischen Original übereinstimmende koreanische Übersetzung wird berücksichtigt, wenn die zu zitierenden Stellen in der deutschen Übersetzung von Richard Wilhelm nicht auftauchen.

²² Deutsche Übersetzung von Ralf Moritz: Das Große Lernen (Daxue), Stuttgart, 2003.

²³ Deutsche Übersetzung von Ralf Moritz: Konfuzius Gespräche (Lun-yu), Stuttgart, 2003.

²⁴ Deutsche Übersetzung von Richard Wilhelm: Mong-Dsi, Jena, 1916.

²⁵ Deutsche Übersetzung von Richard Wilhelm: Hiau Ging, Das Buch der Ehrfurcht, Peking, 1940.

„Keinerlei Vollkommenheit aber konnte anders erreicht werden als durch nie aufhörendes Lernen, und das hieß: durch literarisches Studium. Der ‚fürstliche‘ Mensch reflektiert und ‚studiert‘ über alle Dinge unausgesetzt und immer erneut. (...) Diese Bildung aber wurde allein vermittelt durch das Studium der alten Klassiker, deren schlechthin kanonische Geltung in der von der Orthodoxie purifizierten Form selbstverständlich wurde“ (Weber 1989, Bd.19: 359f.).

Die Aussage Webers bezieht sich auf die Situation des alten China, aber man kann sie ohne weiteres auch auf die koreanische Gesellschaft während der Joseon-Zeit übertragen. Nicht zuletzt galt der Erfolg bei der konfuzianischen Staatsprüfung zur Auswahl der zivilen Hofbeamten, die den Militärbeamten übergeordnet waren, als der wichtigste Weg zur Erfüllung der konfuzianischen Kindespflicht gegenüber den Eltern (ebenso aus der Perspektive des Vaters gegenüber den Ahnen) innerhalb der privilegierten Literaten-Schicht. So manifestierte die erfolgreich bestandene Staatsprüfung die Ehre der Familien- und Sippenangehörigen samt Vor- und Nachfahren der betreffenden Person (vgl. Choe Bong-Yeong 1997: 190), zumal literarische Tätigkeiten der einzig auszuübende Beruf in der Literaten-Schicht waren.

Das Auswahlssystem der Hofbeamten, welches die Amtsanwärter ausschließlich nach ihrer Kenntnis der konfuzianischen Klassiker und der Fähigkeit, literarische Regeln der konfuzianischen Kulturwelt zu befolgen, bewertete, war – wie der deutsche Sinologe Tilemann Grimm zutreffend sagt – nichts anderes als die politisch „rationalisierte“ Institution für die „Kontrolle der geistigen Elite“ (T. Grimm 1976: 31). So äußert er – ähnlich wie Max Weber – zur politischen Zweckmäßigkeit der konfuzianischen Klassiker im alten China:

„Wenn es nämlich etwas gibt, was der konfuzianischen Schule im alten China ihre Kontinuität hat sichern können, dann ist es die literarische Tätigkeit des Sammelns und Bewahrens von Texten gewesen, die später als Grundlage und Quelle allen Herrschaftswissens und aller philosophischen Ethik gedient haben“ (T. Grimm 1976: 7).

Auch hier kann man getrost auf eine Analogie in der koreanischen Kulturwelt schließen. Die vergangenheitsorientierte Gesellschaftskonservierung ist jedoch kein Spezifikum des vormodernen Ostasiens gewesen. So heißt es bei Ogburn: „In statischen Gesellschaften genießt die Vergangenheit hohes Ansehen. Wir lernen aus Erfahrungen, und die Summe

aller Erfahrungen findet sich in der Vergangenheit. Deswegen erhält die Geschichte große Bedeutung als Anleitung zum Handeln“ (Ogburn 1969: 86).

Korrespondierend äußerte auch ein hoher Bürokrat der Joseon-Dynastie im 15. Jahrhundert: „Die konfuzianischen Bücher der weisen Ahnen müssen wir für wichtig halten, weil sie als Instrument der Herrschaft dienen“ (JWS, Bericht vom 24. Juli 1458). Das starre Festhalten an einem durch die Überlieferung fixierten Kanon mit magisch-religiösen Inhalten und deren Politisierung waren ein deutliches Signum für Stagnation der „geistigen Entwicklungsbedingungen“ (Topitsch 1958: 81) in der koreanischen Gesellschaft während der Joseon-Zeit.

2.1.1.1.1 Die Rezeption der konfuzianischen Klassiker als fremdsprachige Bücher in Korea

In seinem Buch „Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur“ (1957) thematisiert der deutsche Sprachwissenschaftler Leo Weisgerber (1899-1985) Übersetzungsprobleme religiöser Texte, die sich aus soziokulturellen Unterschieden ergeben.²⁶ Weisgerber äußert dazu Folgendes:

„Wenn man heute davon sprechen kann, daß die Bibel durch Übersetzung in rund tausend Sprachen verbreitet wurde, so ist dabei nicht nur die Zahl als solches wichtig, sondern vor allem die weltweite Mannigfaltigkeit der Sprachen, die dabei beteiligt sind“ (Weisgerber 1957: 145).

Das Chinesische ist für die Koreaner eine Fremdsprache. Beide Sprachen weichen in Vokabular und besonders Grammatik stark voneinander ab und gehören getrennten Sprachfamilien an. Strukturell steht das Koreanische den indoeuropäischen Sprachen näher (siehe Eckardt 1966) als der sinotibetanischen Sprachgruppe, zu der das Chinesische gehört (siehe Bodmer 1955: 181f.). Die Adeligen und Beamten der Joseon-Zeit setzten sich mit den konfuzianischen Klassikern in deren Originalsprache, dem Chinesischen, also primär mit

²⁶ Ein Beispiel: Das in der deutschen Bibel mit „Brot“ (z.B. Matthäus 6.11: „Unser tägliches Brot gib uns heute“) wiedergegebene Wort ist im Koreanischen mit „Yangsik“ (Nahrung) übersetzt worden. Dies liegt daran, dass das Wort „Brot“ bei den Koreanern in der Assoziation nur als „Kuchen“ verstanden wird, welche die religiöse Bedeutung, die mit „Brot“ in der Bibel symbolisch impliziert ist, bei Koreanern nicht erzeugt. Der Grund hierfür ist einfach: Das tägliche Brot für Koreaner ist Reis.

fremdsprachigen Büchern, auseinander. Selbst nach der Erwicklung einer eigenen koreanischen Buchstabenlautschrift im Auftrag von König Sejong, des vierten Joesonkönigs (regiert 1418-1450), blieb die Monopollstellung der chinesischen Sprache für den schriftlichen Verkehr bei Adeligen und Beamten bis fast zum Ende der Joseon-Zeit erhalten. Die konfuzianischen Literaten lehnten die neuen Buchstaben ab (siehe Eckardt 1960: 8f.; Ders. 1965: 120f.). Adel und Beamte lasen und schrieben aus Tradition hauptsächlich die klassischen Schriftzeichen des Chinesischen, deren Aussprache jedoch stark dem Koreanischen phonologisch angepasst wurde, so dass diese Beamten und Adeligen kaum in der Lage gewesen wären, sich verbal mit einem Chinesen ihrer Epoche zu verständigen. Für die Verständigung mit Chinesen gab es in der Joseon-Zeit seit 1393 die als *Yeoggwan* bezeichneten Beamten, die zu den unteren Rängen gehörten (Quelle: JWS, Bd. 1, S. 50, Bericht vom 19. September). Das gesellschaftliche Ansehen des Übersetzers war in Korea traditionell gering.

Es kann natürlich angenommen werden, dass es hohe Beamte oder Adelige in der Joseon-Zeit gegeben hatte, die Chinesisch sprechen konnten. Im eigentlichen Sinne war das Chinesische für sie jedoch eine reine Schriftsprache.²⁷ Sowohl am Hof als auch zu Hause wurde nur Koreanisch gesprochen. Zwar entwickelte sich am Joseon-Hof eine Hofsprache und in der Oberschicht eine gehobene Sprache, die deutlich von der Volkssprache differierten, diese stellten jedoch Sonderformen des Koreanischen dar (siehe Gim Yong-Suk 1998: 117). Alle Koreaner – ob gebildet oder ungebildet, ob Herrschende oder Untertanen – sprachen ein trotz der Standesunterschiede homogenes Koreanisch. Weitergehende Sprachentwick-

²⁷ Lee Ki-Moon äußert zur Übernahme der chinesischen Schriftzeichen in Korea: „Die chinesische Sprache erhielt so eine bestimmende Rolle im Schriftleben der Koreaner [in gebildeten Schichten] und dieser Zustand hielt bis zum Ende des 19. Jahrhunderts an. Infolgedessen hatte das koreanische Volk seit alter Zeit die Diskrepanz zwischen der gesprochenen Sprache (Umgangssprache) und der geschriebenen Sprache (Schriftsprache) zu tragen. (...) Die chinesische Schriftsprache läßt sich mit dem Latein im mittelalterlichen Europa vergleichen. Man darf aber nicht übersehen, daß zwischen den beiden ein wesentlicher Unterschied bestand: Die chinesische Schriftsprache war ausschließlich eine Schriftsprache, hingegen war das Latein des Mittelalters in den europäischen Universitäten gesprochene und geschriebene Sprache zugleich. Die Literaten Koreas sprachen Koreanisch, schrieben aber Chinesisch, waren also in einem spezifischen Sinne zweisprachig“ (Lee Ki-Moon 1977: 48).

lungen fanden in allen Gesellschaftsgruppen, wenn auch zum Teil zeitlich versetzt, so doch parallel statt.

Folgendes Beispiel verdeutlicht, an welchem Punkt sich die zwischenmenschlichen Beziehungen in konfuzianischen Klassikern auf sprachlicher Ebene im Chinesischen und im Koreanischen unterscheiden lassen, wobei zwei Sätze aus dem chinesischen „Lun-yu“ (Gespräche des Konfuzius) entnommen werden:

- 1) „子曰“ Zi **yue** (Kap. I, 1),
- 2) „有子曰“ You-zi **yue** (Kap. I, 2).

Das chinesische Verb „yue“ (曰) bedeutet „sprechen“ oder „sagen“. Es ist eine klassische Form des modernen Verbs „shou“ (收).²⁸ Bei dem Eigennamen You-zi im zweiten Satz handelt es sich um einen Schüler von Konfuzius. Es lässt sich auf Basis der Verwendung desselben Verbs für beide Sprecher erkennen, dass die Tätigkeit des Sprechens bei Konfuzius und seinem Schüler You-zi gleichwertig ist und somit keiner sozialen Differenzierung unterworfen ist. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass es keinen hierarchischen Rangunterschied zwischen Konfuzius und seinen Schülern gab. Aber der chinesische Schreiber verwandte dessen ungeachtet für beide das Verb „yue“ (曰). Das Buch „Lun-yu“ wurde nach dem Tod des Konfuzius von seinen Schülern anhand der überlieferten Texte zusammengestellt.²⁹

Bei der Übersetzung ins Koreanische wird der Rangunterschied stets auf sprachlicher Ebene sehr deutlich sichtbar gemacht. Im Folgenden werden die chinesischen Sätze mit ihrer koreanischen Übersetzung (nach Gim Seong-Won, 1991: 16 und 18) verglichen:

- Chinesisch: Zi yue (Der Meister sprach).
- Koreanisch: *Gongja*¹ *kkeseo*² *malsseum*³ *hasyeotda*⁴ (Der verehrte Meister sprach).
 1. Satzsubjekt (Konfuzius), 2. Ehrerbietiger Hilfspartikel, 3. Ehrerbietige Form des Nomens „Mal“ (Rede), 4. Ehrerbietige Vergangenheitsform des Tätigkeitsverbs „hada“ (tun, machen).

²⁸ Das neue chinesisch-deutsche Wörterbuch (Xin De Cidian), Peking 1996: 761 sowie 1004.

²⁹ Mehr dazu siehe: Ralf Moritz (übers. u. hrsg.), Gespräche (Lun-yu), 2002: 174-181.

- Chinesisch: You-zi yue (You-zi, ein Schüler, sprach).
- Koreanisch: *Yuja*¹ *ga*² *mal*³ *haetda*⁴ (You-zi, ein Schüler, sprach).
1. Satzsubjekt (You-zi), 2. Herablassende Hilfspartikel (vgl. oben Nr. 2), 3. Herablassende Form des Nomens *Malsseum* (vgl. oben Nr. 3), 4. Herablassende Vergangenheitsform des Tätigkeitsverbs *hasyeotda* (vgl. oben Nr. 4).

Die grammatikalischen Unterschiede der sozialen Unterscheidung des Zwischenmenschlichen auf sprachlicher Ebene in beiden Sprachen lassen sich deutlich erkennen. Die koreanischen Übersetzer mussten im Rahmen ihrer Übersetzungstätigkeit diesen Text mit den entsprechenden hierarchisierenden Ergänzungen versehen. Gleiches galt aber auch für jeden koreanischen Vorleser des chinesischen Urtexts in der Joseon-Zeit, da er den Text zwar in chinesischen Zeichen liest, ihn im Vortrag aber mit den koreanischen Ergänzungen zu versehen hatte. Dabei scheint allerdings sehr zweifelhaft, dass die herrschenden Schichten der Joseon-Zeit bei konfuzianischen Unterweisungen oder beim Lesen konfuzianischer Klassiker im Original die sozialen Beziehungen, die vor allem durch konventionelle Anredeformen und Personalpronomina der 1. und 2. Person zum Ausdruck gebracht werden, losgelöst von den Sozialhierarchien ihrer Muttersprache, in und mit der sie „erzogen“ wurden und lebten, wirklich wahrnehmen konnten. Dies umso mehr, als gerade die koreanischen Verben – im Unterschied zum Chinesischen – eine starke soziale Abstufung implizierten (siehe Go Yeong-Geun 2005: 296-310).

Folgende Feststellung von Go Yeong-Geun hinsichtlich der Übersetzung des von Zhu Xi zusammengestellten Bildungsbuches „Sohak“ (Kleine Lehre) in der Joseon-Zeit belegt jedenfalls diese Vermutung:

„Bei freier Übersetzung (des chinesischen Originals) wurden (in der koreanischen Übersetzung) mehr abgestufte Höflichkeitsformen angewandt, weil die frei übersetzten Texte eben koreanischer aussahen. Die Übersetzung musste mit der Umgangssprache (der Koreaner) in Einklang stehen. Warum die abgestuften Höflichkeitsformen in den vom Chinesischen direkt übersetzten Texten nicht reflektiert wurden, lag darin, dass im chinesischen Original keine unmittelbaren Informationen über die abgestuften Höflichkeitsformen im Verbum enthalten waren“ (Go Yeong-Geun 2005: 48; übers. v. Verf.).

In den Annalen der Joseon-Dynastie aus dem Jahre 1573 – 127 Jahre nach der Erwicklung der koreanischen Buchstabenlautschrift – findet sich folgende Stelle:

„Der Minister für Staatsverwaltung Gim U-Ong berichtet seiner Majestät (Seonjo, regiert 1567-1608): ‚Dieser Untertan hat eigentlich zu wenig Wissen über die konfuzianische Sittenlehre, um die chinesische Schrift ‚Garye‘ (Familienritual von Zhu Xi) zu übersetzen. Auch unter den übrigen Beamten gibt es niemanden, der diese Schrift übersetzen könnte. So wäre es besser, sie nicht zu übersetzen. Die Schrift ‚Sohak‘ (Kleine Lehre) wurde 1519 übersetzt. Sie ist relativ leicht zu übersetzen. Aber die Schrift ‚Garye‘ ist sehr schwer zu verstehen. Im Gegensatz zu heute gab es damals viele hoch qualifizierte Beamte. Darum glaube ich als demütiger Untertan, dass diese Schrift der weisen Ahnen nicht zu übersetzen ist. Sonst wird sie falsch übersetzt.‘ (...) Seine Majestät sprach: ‚Auch in der Schrift ‚Sohak‘ gibt es Stellen, die falsch übersetzt worden sind.‘ Gim U-Ong antwortete: ‚Das ist richtig!‘ (...) Seine Majestät befahl: ‚Wenn die Schrift ‚Familienritual‘ nicht zu übersetzen ist, dann soll sie nicht übersetzt werden‘“ (JWS, Bd. 21, S. 283, Bericht vom 10. Dezember 1573).³⁰

Es ist anzunehmen, dass die sprachlichen Unterschiede der Grund dafür waren, dass die ethischen Verhaltenskodizes in den konfuzianischen Klassikern in Korea während der Joseon-Zeit rigoroser als in China, dem Herkunftsland des Konfuzianismus, zur Anwendung kamen. Diese Annahme impliziert wiederum, dass die Gesellschaftshierarchie im alten Korea traditionell strenger als die chinesische gewesen sein muss. Die deutlich geringere Größe der koreanischen Halbinsel³¹ und ihre topographischen Lebensbedingungen dürften wesentlich dazu beigetragen haben.

³⁰ Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass die Aussage des Ministers, das Buch „Familienritual“ sei unübersetzbar, ein ausweichender Vorwand gewesen war. Denn dieses Buch enthält die innerfamiliären Lebensweisen der privilegierten konfuzianischen Literaten. Aus der Perspektive der Adelligen war es sicherlich nicht wünschenswert gewesen, diese Privilegien den unteren Schichten zur Kenntnis zu bringen. Dieser Logik entspricht, dass das Buch „Sohak“, in dem hierarchische Verhaltensregeln postuliert sind, leicht zu übersetzen sei. Für unsere Argumentation bedeutet dies jedoch keinen Einwand, da hier seitens des Ministers auf eine Argumentation zurückgegriffen wird, die die Verfestigung sprachlicher Hierarchien zum Vorwand nimmt.

³¹ Gesamtoberfläche der koreanischen Halbinsel: 0,2 Mio. qkm (siehe Tatsachen über Korea 2003: 9). Gesamtoberfläche Chinas: 9,6 Mio. qkm (siehe Zhao Ming-Ji, in: H. Schweitzer (Hrsg.), 1988: 42).

2.1.1.2 Die Annalen der Joseon-Dynastie

Die Annalen der Joseon-Dynastie „Joseon-Wangjo-Sillok“ (in Zitaten und Fußnoten: JWS; deutsche Übersetzung in Zitaten v. Verf.) umfassen 472 Jahre Geschichte der Joseon-Dynastie vom Gründungsjahr 1392 bis zum Ende der Regierungszeit des 25. Königs Cheoljong 1863.³² Darin sind Ereignisse in nahezu allen Bereichen der koreanischen Gesellschaft der Joseon-Zeit (z.B. Innen- und außenpolitische Angelegenheiten, Religionen, Wirtschaft, Kriege, Militärwesen, Schulsystem und Ständesystem usw.) nach altchinesischer Chronologisierungstechnik, die sich an den Regierungsjahren der Könige richtet, aufgezeichnet. Die offiziellen Annalen jeder königlichen Regierungszeit wurden erst nach dem Tod des herrschenden Königs – konfuzianischer Ethik folgend nach mindestens dreijähriger Trauerzeit – vom Amt für Geschichtsschreibung verfasst und niedergelegt. Zu den Hauptquellen der Annalen gehörten unter anderem die täglichen Protokolle der Chronisten und das Tagebuch des königlichen Sekretariats.

Wie in China durfte auch in Korea niemand außer den zuständigen Beamten des Amtes der Geschichtsschreibung die täglichen Protokolle der Chronisten lesen, um die innere Unabhängigkeit der Chronisten und damit die Glaubenswürdigkeit der Geschichtsschreibung zu garantieren (vgl. Franke 1974: 426). Selbst der König hatte nach dem altchinesischen Vorbild kein Recht, die täglichen Protokolle der Chronisten zu lesen, obgleich nicht wenige Könige der Joseon-Dynastie, besonders in den Anfangsjahren der Dynastie, versuchten, sich diesen Regeln zu widersetzen:

³² In der vorliegenden Arbeit wird die 1997 herausgegebene elektronische Fassung der Annalen der Joseon-Dynastie zu Grunde gelegt. Die Übersetzer haben dabei auf ältere Übersetzungen (1968-1993) auch aus den Entstehungsepochen zurückgegriffen. CD 1: 1. Taejo (1392-1398), Joeongjong (1398-1400), 3. Taejong (1400-1418), 4. Sejong (1418-1450), 5. Munjong (1450-1452), 5. Danjong (1452-1455), Sejo (1455-1468), Yejong (1468-1469), 9. Seongjong (1469-1494), CD 2: 10. Yeonsan (1494-1506), 11. Jungjong (1506-1544), 12. Injong (1544-1545), 13. Myeongjong (1545-1567), 14. Seongjo (1567-1608), 15. Gwanghe (1608-1623), 16. Injo (1623-1649), 17. Hyojong (1649-1659), 18. Hyeongjong (1659-1674), CD 3: 19. Sugjong (1674-1720), 20. Gyeongjong (1720-1724), 21. Yeongjo (1724-1776), 22. Jeongjo (1776-1800), 23. Sunjo (1800-1834), 24. Heonjong (1834-1849), 25. Cheoljong (1849-1863). Die Königsnamen beziehen sich auf posthum verliehene Bezeichnungen.

„Seine Majestät (Taejo, regiert 1392-1398) fragte den Staatsminister I Mun-Hwa, nachdem er dem Chronisten befohlen hatte, ihm die täglichen Berichte seit seiner Thronbesteigung vorzulegen: ‚Was ist der Grund, dass der Herrscher die Geschichtsschreibung seiner Regierungszeit nicht lesen dürfen?‘ Der Minister antwortete: ‚Weil man fürchtet, dass die Chronisten vor Angst die Tatsachen verstecken und nicht wahrheitsgemäß schreiben, wenn der Herrscher und die hohen Bürokraten die täglichen Berichte der Chronisten lesen dürfen‘ (JWS, Bd. 1, S. 123, Bericht vom 01. Mai 1398).

„Staatsminister Hwang Hui und Sin Gae erklärten zu seiner Majestät (Sejong, regiert 1418-1450): ‚Die Annalen dieser Dynastie Regierungszeiten nachzulesen soll nicht zum Vorbild genommen werden, auch wenn die früheren Könige dies getan hätten. (...) Alle Historiographen, die an der Bearbeitung der offiziellen Annalen von früheren Königen beteiligt waren, leben noch. Sie werden nicht unbedingt sorgenfrei sein, wenn sie hören, dass Eure Hoheit die Annalen lesen. Auch wir, Untertanen, halten es nicht für richtig.‘ Seine Majestät hat die Annalen letztendlich nicht gelesen“ (JWS, Bd. 4, S. 134, Bericht vom 02. März 1438).

Eine Frage bleibt wissenschaftlich allerdings unbeantwortet: ob und inwieweit sich die Chronisten der Joseon-Dynastie von politischen Partei- und Machtkämpfen zwischen Gelehrten-Bürokraten fernhalten und politische Situationen „neutral“ betrachten konnten. Dessen ungeachtet sind die Annalen der Joseon-Dynastie für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung, weil sich durch kritische Äußerungen der Bürokraten über „schlechte“ und „gute“ Volkssitten sowie durch innenpolitische Interpretationen ein Bild von der Gedankenwelt der Bürokraten der Joseon-Zeit erhält, von genau den Menschen also, die die Richtlinien der neokonfuzianischen Staatspolitik maßgeblich beeinflusst hatten. Es lässt sich erwarten, dass durch die in den Joseon-Annalen dokumentierten Äußerungen der Könige und Bürokraten zu „guten“ und „schlechten“ Sitten der wesentliche Charakter des koreanischen Neokonfuzianismus herauszuarbeiten ist. Dies soll im Folgenden geschehen.

2.2 Die Gründung des neokonfuzianischen Staates Joseon (1392-1910)

In der zweiten Hälfte der Goryeo-Dynastie (918-1392)³³ wurde Korea von inneren Unruhen und äußeren Konflikten erschüttert. Das wesentliche Problem der Gesellschaft gründete in der Verteilung des Grundbesitzes, der sich hauptsächlich unter der Kontrolle bestimmter lokaler adeliger Familien und einiger buddhistischer Klöster befand. Die Ausbeutung der Bauern durch den Adel und die Unterdrückung des Volkes durch die gigantischen Baupläne der buddhistischen Tempelklöster waren dabei eine kaum erträgliche Last für viele steuerpflichtige Kleinbauern, die schließlich der Versklavung anheim fielen. Auch die konfuzianisch gebildeten Beamten waren unzufrieden. Besonders über den Einfluss der immer reicher und korrupter werdenden Mönchsorden, deren Mitglieder aufgrund königlicher Geschenke, steuerlicher Begünstigungen und der wachsenden Ländereien ein Leben in Wohlstand führten und dabei den Staat allmählich finanziell ruinierten. Die vom direkten Einfluss auf den König ferngehaltenen Konfuzianer waren angesichts dieser Entwicklungen einfach erbost.³⁴ Zudem schwächten andauernde Machtkämpfe zwischen Zivil- und Militärbeamten um den Vorrang in der Zentralbürokratie den Staat zu einer Zeit als sich mongolische und japanische Invasionen häuften (siehe Tennant 1996: 98-103 sowie 111-118).

Durch diese innen- und außenpolitischen Ereignisse verschärfte sich die soziale Unsicherheit. Als Folge verlor die Regierung nach und nach das Vertrauen der Bevölkerung und damit ihre Herrschaftslegitimation. Zur Zeit dieser Unruhen bildete sich eine neue junge Gelehrtengruppe aus dem niederen Adel, dessen soziale und politische Aufstiegsmöglichkeiten damals sehr begrenzt waren und dessen Loyalität zur Regierung daher bereits im Schwinden begriffen war. Diese jungen konfuzianischen Gelehrten setzten sich mit den

³³ Die Staatsreligion der Goryeo-Dynastie war der Buddhismus (siehe Cha Seong-Hwan 1989: 67-71; Choi Chong-Ko 1979: 49), während der Konfuzianismus eher Einfluss als Ethik und Bildungskanon für Beamte und Adelige ausübte.

³⁴ Einer der Hauptgründe hierfür war, dass die 935 aus China eingeführte konfuzianische Staatsprüfung für Zivilbeamten nach der Etablierung des Prüfungsfaches für buddhistische Mönche bereits 958 abgeschafft wurde. Darüber hinaus wurde ein exklusives Amt für buddhistische Priester geschaffen, in dem sie als Lehrer des Königs und staatliche Berater fungierten (siehe Choi Chong-Ko, 1979: 53; Lee Jai-Hyung, 1979: 22).

Klassikern des aus China neu eingeführten Neokonfuzianismus von Zhu Xi auseinander³⁵ und suchten auf der Basis dieser neuen konfuzianischen Prinzipien einen Weg zu sozialen Reformen, um einen idealen konfuzianischen Staat zu schaffen, in dem die Ordnung der Gesellschaft wiederherzustellen sei. Bei Choi Chong-Ko heißt es:

„Vor allem sah die Koryeo-Gesellschaft die Korruption der buddhistischen Religion und Moral, die besonders durch die engen Beziehungen zur politischen Macht verursacht wurde. Die durch den militärischen Putsch 1170 abgesetzten und verbannten Gelehrten-Politiker wünschten eine ‚Konfuzius-Renaissance‘ für ihren stark zentralisierten Staatsbürokratismus. Dafür war die neokonfuzianische Quasi-Religion die beste Waffe“ (Choi Chong-Ko 1979: 46).

Im Jahre 1388 – 20 Jahre nach der Gründung der chinesischen Ming-Dynastie (1368-1644) – drohte ein militärischer Konflikt zwischen China und Korea. Diese angespannte Lage führte schließlich zur Absetzung der Goryeo-Dynastie und zur Machtübernahme der Joseon-Dynastie 1392 (vgl. Nahm 1988: 93). Die Ming-Dynastie beanspruchte das nordöstliche Territorium Koreas, das zuvor der direkten Herrschaft der mongolischen Yuan-Dynastie (1260-1368) unterstanden hatte (vgl. Clark 1998: 275f.). Außerdem teilte sich die koreanische Regierung zu dieser Zeit in zwei Parteien auf. Die eine war die konservative buddhistische Regierungspartei, die eine Pro-Yuan-Politik befürwortete, und die andere war die gegenüber der Ming freundliche Reformpartei, die aus neokonfuzianischen Reformern bestand (vgl. Nahm 1988: 92f.; Kindermann 1994: 16).

Der junge König U (regiert 1374-1388) lehnte die Forderung der Ming ab und entschied, beraten vom militärischen Oberbefehlshaber der Armee, General Choe Yeong (1316-1388), seinem Schwiegervater, die in der chinesischen Liaotung-Region stationierten Ming-Truppen anzugreifen (vgl. Clark 1988: 275). Der neokonfuzianisch gesinnte und Ming-freundliche General I Seong-Gye (1335-1408) versuchte vergeblich, den König und den

³⁵ Ein konfuzianischer Gelehrter namens An Yu (1243-1306), der 1290 China (zur Zeit der Yuan-Dynastie) besuchte und dort mit chinesischen Gelehrten des Neokonfuzianismus zusammentraf, beeinflusste nach seiner Rückkehr nach Korea maßgeblich die Reorganisation der traditionellen konfuzianischen Schule auf der Basis der neokonfuzianischen Prinzipien (siehe Choi Chong-Ko 1979: 45).

Oberbefehlshaber zum Annullieren der geplanten Invasion nach China zu überreden.³⁶ Schließlich wurden zwei koreanische Einheiten als Expeditionsstreitmacht unter I Seong-Gye zum Krieg gegen China auf die Insel Wihwado – im Fluss Yalu gelegen – an die chinesische Grenze entsandt. Wenn I Seong-Gye den Angriffsbefehl durchgeführt hätte, wäre er in den Augen der Ming diskreditiert gewesen. Er und seine Familie hätten dann an Einfluss verloren. Am Yalu angekommen zog jedoch I Seong-Gye die Armee von der chinesischen Grenze zurück, nachdem er zum zweiten Mal vergeblich versucht hatte, mit einer Denkschrift die Regierung von der Notwendigkeit des Abbruchs der Invasion zu überzeugen.

Die Expeditionsstreitmacht verwandelte sich nun in eine Putschistentruppe, die von der chinesischen Grenze in die Hauptstadt des eigenen Landes Gaegyeong (heute: Gaeseong in Nordkorea) marschierte (vgl. Clark 1998: 275). General Choe Yeong und seine Streitkräfte wurden geschlagen und der pro-mongolische König U wurde entthront und später hingerichtet. General I und die neokonfuzianischen Reformer, die nun die politische Macht ergriffen, setzten als Scheinkönig Us neujährigen Sohn Chang (regiert 1388-1389) auf den Thron. I Seong-Gye übernahm die alleinige Befehlsgewalt über die gesamte Goryeo-Armee. Im Folgejahr forderte China die Absetzung des Kindkönigs, der I Seong-Gye entsprach und ihn durch König Gongyang (regiert 1389-1392), den letzten Goryeokönig, ersetzte.

Nach der Thronbesteigung des Königs Gongyang begannen die neokonfuzianischen Reformer, die Macht der herrschenden Adelssippen und der politisierten buddhistischen Äbte einzuschränken. Eine Reihe von umfangreichen Boden- und Steuerreformen wurden durchgeführt (siehe Lee Ki-Baik 1984: 182). Dies führte dazu, dass die neokonfuzianischen Reformer auch ihre ökonomische Macht sicherstellten und darüber hinaus das Vertrauen der einfachen Bevölkerung gewannen (vgl. Kindermann 1994: 17). Im Jahre 1392 – vier Jahre nach dem Militärputsch – gingen I Seong-Gye und die neokonfuzianische Bürokratie noch einen Schritt weiter. König Gongyang wurde abgesetzt und I Seong-Gye kam

³⁶ General I folgte dabei der politischen Auffassung des Menzius, dass sich kein kleines Land dem Großen widersetzen dürfe (Quelle: Einleitung der Annalen des Königs Taejo der Joseon-Dynastie).

auf den Thron.³⁷ Damit endete nach 474-jährigem Bestehen die buddhistische Goryeo-Dynastie und die Epoche der absoluten Herrschaft des Neokonfuzianismus in der koreanischen Gesellschaft für über 500 Jahre bahnte sich an. Die neue Dynastie nahm den Staatsnamen „Joseon“ 朝鮮 (Land der Morgenfrische) an.³⁸

2.2.1 Neokonfuzianismus statt Buddhismus

Die Gründung der Joseon-Dynastie bedeutete in erster Linie den Wechsel der politischen und ökonomischen Macht von den buddhistischen Priestern sowie den alten Adelssippen hin zu den neokonfuzianischen Gelehrten-Bürokraten aus den niederen Rängen der Adligen der Goryeo-Zeit. Der nun zur einzigen Staatsideologie erhobene koreanische Konfuzianismus besaß eine deutlich antibuddhistische Komponente. Bereits im Gründungsjahr wurde die antibuddhistische Kampagne „Vertreibung des Buddhismus und Verehrung des Konfuzianismus“ (Choi Chong-ko 1979: 70) proklamiert.³⁹ Diese antibuddhistische Politik

³⁷ Es gab jedoch zu dieser Zeit nicht wenige Gelehrten-Bürokraten, die der Gründung einer neuen Dynastie durch militärische Gewalt seitens der Untertanen sehr kritisch gegenüberstanden. Sie wollten diesen, dem konfuzianischen Prinzip der Loyalität des Untertanen gegenüber dem Herrscher widersprechenden Dynastiewechsel nicht legitimieren. Jeong Mong-Ju (1337-1392), der führende Vertreter dieser Gruppe, wurde kurz vor dem Dynastiewechsel ermordet. Weitere Gelehrte dieser Gruppe zogen sich in die Berge zurück und gründeten dort eigene konfuzianische Schulen. Deren Schüler kehrten im 16. Jahrhundert in die Gesellschaft zurück und gewannen wieder einflussreiche Position in der Regierung (vgl. Choi Chong-Ko, 1978: 48; siehe 2.3.2.2 dieser Arbeit).

³⁸ Der Staatsname „Goryeo“ blieb aber auch nach der Gründung der neuen Dynastie zunächst weiter in offiziellem Gebrauch. Der Name „Joseon“ wurde erst im Februar 1393 mit Zustimmung des Ming-Kaisers offiziell als Staatsname verkündet (Quelle: JWS, Bericht vom 29. November 1392). Eine solche Zustimmung erschien notwendig, da Korea China damals tributspflichtig war.

³⁹ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die politische Verfolgung und Unterdrückung des Buddhismus als ein völliges Vernichtungsprogramm der Religion „Buddhismus“ zu betrachten ist, obgleich die Regierung viele soziale, politische und ökonomische Beschränkungen gegen die buddhistischen Klöster einführt und darüber hinaus jegliche öffentliche religiöse Aktivität der Bevölkerung außer der konfuzianischen Zeremonien verboten hatte. Als weitere antibuddhistische Maßnahmen wurden die Vorrechte der buddhistischen Klöster und das Beamtenexamen für Mönche abgeschafft. Und die Mönche durften ohne offizielle Erlaubnis des Staates nicht mehr das Zentralgebiet der neuen Hauptstadt Hanyang (heute: Seoul) betreten. Ferner wurden die bereits in der Goryeo-Zeit im Zentrum der Souler Stadtmauer gebauten buddhistischen Tempel abgerissen und mögliche Neubauten nur außerhalb der Stadtmauer zugelassen (aus diesem Grund sieht man heute im Zentrum von Seoul keine buddhistischen Tempel). Nichtklerikern wurde das Betreten der Klostergelände verboten. All diese politischen Maßnahmen wurden jedoch nicht auf einmal unternommen, galten zum Teil

folgte der Lehre von Zhu Xi, der die buddhistische Vorstellung, die Familie zu verlassen, mit der Begründung heftig kritisierte, dass die Welt des Buddhismus illusionär sei (vgl. Needham 1988: 340; Shimada 1987: 23f.), weil sie die Existenz der individuellen Seele ablehne (vgl. Needham 1988: 340).

Ein weiterer Grund für den Kampf gegen den Buddhismus lag in dem Ressentiment der Gelehrten-Bürokraten für ihre unterdrückte soziale und politische Lage in der zweiten Hälfte der Goryeo-Zeit. Die aus konfuzianischer Sicht illusionäre Weltanschauung des Buddhismus und die daraus resultierende Abkehr von der alltäglichen Lebenswelt (vgl. Shimada 1987: 14) sind als einer der politischen Hauptgründe für die antibuddhistische Politik der konfuzianischen Bürokraten anzusehen, weil die buddhistischen Weltanschauungen – wie Max Weber zutreffend sagte – „das Volk von nützlicher produktiver Arbeit ablenkten“ (Weber 1989, Bd. 19: 355). Die Mönche werteten die von den konfuzianischen Literatenbeamten hochgeschätzten Tätigkeiten der Literaten und Verwaltungsbeamten als geringe, dem Karma abträgliche Weltgeschäfte ab und hatten zumeist auch nur geringe Achtung des – aus buddhistischer Sicht unsinnigen, aus konfuzianischer Sicht aber die Moralität eines Menschen beweisenden – Ahnenkultes. Vielen strengen Neokonfuzianern hingegen erschien das Rezitieren von Sutren und die gesamte buddhistische Philosophie als Zeitverschwendung und der Verzicht auf Nachkommenschaft und Familiengründung sogar als Verrat an den Ahnen. So gesehen lässt sich feststellen, dass die Politik der Austreibung des Buddhismus in der Joseon-Dynastie von vornherein vorprogrammiert war. In einem Bericht der Joseon-Annalen vom 20. Juli des Staatsgründungsjahres 1392 heißt es: „Der Buddhismus lässt die Menschen zügellos und liederlich leben und lenkt sie von ihren eigentlichen Aufgaben ab“ (JWS, Bd. 1, S. 20).

Die Regierung begann, Institutionen, Bildungseinrichtungen und weitere Bereiche der Gesellschaft nach dem Vorbild der chinesischen Ming-Dynastie von Grund auf zu erneuern. Es versteht sich von selbst, dass dieser „Konfuzianisierungsprozess“ nicht auf einmal geschehen konnte. Für die Anfangsjahre der Joseon-Dynastie ist charakteristisch, dass man-

nicht dauerhaft und wurden auch nicht immer eingehalten (vgl. Choi Chong-Ko 1979: 64f.; Nahm 1988: 108).

che Könige und mächtige Adelige ihren buddhistischen Glauben offen weiter pflegten.⁴⁰ Der vierte König Sejong förderte sogar offiziell den Buddhismus. Das Gesellschaftssystem der frühen Joseon-Zeit war also trotz der Kampagnen des Staates noch nicht als „konfuzianisch“ anzusehen (vgl. Choi Chong-Ko 1979: 60). Dies lässt sich an folgendem Beispiel erkennen: Am 10. Dezember 1419 melden die Annalen der Joseon-Dynastie, dass nahezu alle Mönche, die zu dieser Zeit in der Hauptstadt Seoul lebten, Söhne aus adeligen Familien waren.

Am 10. Mai 1408 wurde folgerichtig ein Gesetz in Kraft gesetzt, dass die Zugehörigkeit zum Mönchsstand neu regelte. Nur diejenigen, die vom Staat einen offiziellen Mönchsausweis erhielten, sollten Mönch werden dürfen, weil noch immer zu viele – von Adelligen bis zur einfachen freien Bevölkerung – Mönch werden wollten. Wie lässt sich eine solche Erscheinung erklären, zumal der Buddhismus seit der Dynastiegründung massiv bekämpft wurde? War es eine zeitbegrenzte Beschwichtigungspolitik des Staates gegenüber den Buddhisten in den Anfangsjahren nach der Staatsgründung, um einen möglichen zukünftigen Gegenputsch der Mönche, die sich immerhin in der Goryeo-Zeit einer goldenen Zeit erfreut hatten, vorzubeugen? Diese Frage lässt sich beantworten, wenn man den Blick auf folgendes Gespräch aus dem Jahre 1476 – 84 Jahre nach der Staatsgründung – zwischen dem 9. König Seongjong (regiert 1469-1494), der besonders dem Buddhismus feindlich gesinnt war, und höheren Bürokraten wirft:

„Staatsminister I Geuk-Gi sprach zu seiner Majestät: ‚Das Gesetz des Staates zum Verbot des Mönchtums ist streng. Doch die Bezirksbeamten führen das Gesetz nicht ordnungsgemäß durch, so dass die Zahl der Mönche Tag für Tag zunimmt.‘ (...) Seine Majestät erwiderte: ‚Das Gesetz ist schon streng genug. Welche Maßnahmen können noch unternommen werden?‘ (...) I Geuk-Gi

⁴⁰ Der erste König I Seong-Gye war trotz des ständigen Abratens der Staatsminister in seinem religiösen Glauben buddhistisch gesinnt und ließ – trotz der Proteste seiner Beamten – sogar ein Porträt Buddhas in „privaten“ Räumen seiner Residenz anbringen (JWS, Bd. 1, S. 89, Bericht vom 24. Januar 1396). Ein Beispiel für die Kritik aus den Annalen der Joseon-Dynastie vom 4. Dezember 1392: „Weshalb sorgt Euer Majestät so herzlich für buddhistische Riten? Bitte, glaubt Ihr sie nicht!“ Seine Majestät antwortete: „Der große Gelehrte des Konfuzianismus I Saek (aus der Goryeo-Zeit) war auch buddhistisch gesinnt. Warum soll er an Buddhismus geglaubt haben, wenn dieser nicht glaubenswürdig wäre. (...) Sprich’ mir kein zweites Mal davon!“ (JWS, Bd. 1, S. 39, Einschub v. Verf.)

sprach: „Es kann schwierig sein, dieses Problem innerhalb von wenigen Jahrzehnten für immer zu beseitigen, weil die Gruppe von Mönchen einfach zu groß ist. Dieses Problem muss an der Wurzel gepackt werden, wenn es gründlich beseitigt werden soll.“ Seine Majestät erwiderte: „All diese Probleme sind nicht von heute auf morgen zu beheben. Sie haben lange Tradition. Probleme sollten schrittweise gelöst werden, sonst kann es zu Unruhen kommen.“ Staatsminister Son Bi-Jang sprach: „(...) Mönche von heute sind meistens diejenigen, die dem Militärdienst ausweichen wollen. Sie sind nicht wirkliche Buddhisten, denen es um den richtigen Weg des Buddhas geht“ (JWS, Bd. 9, S. 368, Bericht vom 01. Aug. 1476).

Die Mönche traten den Orden bei, um von den besonderen Staatslasten befreit zu werden, welche seit 1392 alle gesunden Männer mit Ausnahme der tätigen Beamten, konfuzianischer Schüler sowie Studenten und der Sklaven zwischen dem 16. und dem 60. Lebensjahr übernehmen mussten, sei es in Form eines langjährigen Militärdienstes, mehrmonatigen Arbeitsdiensten, Milizdiensten oder der Sondergetreideabgabe für das Militär (Quelle: JWS, Bd. 1, S. 31, Bericht vom 24. September. 1392). Auch für den Adel im frühen Joseon bestand Dienstpflicht. Der Übertritt zum Mönchsstand schädigte also den Staat direkt. Die meisten Adeligen versuchten, solchen Verpflichtungen mit allen Mitteln zu entgehen. Dieser Zwangsdienst wurde ungefähr seit Mitte des 16. Jahrhunderts dem Adel erlassen, sicher ein erfolgreicher Ansatz, um den Übertritt von Mitgliedern der Oberschicht zum Mönchsstand zu reduzieren. Für die Bauern kam zu diesen langen Arbeits- und Militärdiensten noch die Arbeit als Pächter auf dem Land des Adels hinzu. Die aus der auch nach 1392 hohen Belastung der Bauern resultierenden Klassenkämpfe und in sie verschlungenen Machtkämpfe zwischen den Königen und den mächtigeren patriarchalischen Adelssippen sowie innerhalb der regierenden Königsfamilien und Adelsschicht dauerten die gesamten Joseon-Zeit hindurch an.

Außenpolitisch hat die Machtergreifung von I Seong-Gye und den neokonfuzianischen Reformern dazu geführt, dass die politische Krise zwischen China und Korea zunächst einmal beigelegt werden konnte (vgl. Clark 1998: 275). Allerdings blieb für die neue koreanische Regierung das wichtigste noch zu tun: die offizielle Anerkennung des Kaisers der Ming-Dynastie. Der Gründungskönig Joseons entsandte am Tag nach seiner Thronbesteigung einen Geheimboten nach China, um beim dortigen Zeremonienministerium (zuständig für Personalwesen der Hof- und Provinzbeamten) die innenpolitische Situation in Ko-

rea zu erklären. Daraufhin erhielt I Seong-Gye ein Edikt des Kaisers der Ming-Dynastie. Darin stand:

„Die Erziehung des Volkes ist eine Sache eures Landes. Wenn Ihr wirklich mit dem Willen des Himmels in Einklang steht und Euch herzlich um Wohlergehen der Bevölkerung eures Landes bemüht und kein geringstes Problem mehr in den Grenzgebieten verursacht, dann wird die Gesandtschaft beider Länder weiter verkehren. Dies wäre in der Tat ein Glücksfall für euer Land. Ihr sollt mir unverzüglich nach der Ankunft dieses Ediktes berichten, wie Ihr die Bezeichnung eures Landes ändern wollt“ (JWS, Bd. 1, S. 36, Bericht vom 27. November 1392).

Der Kaiser der Ming-Dynastie deutete seine Anerkennung der neuen Dynastie in Korea direkt durch seine Forderung nach der neuen Staatsbezeichnung Koreas an, während er aber zugleich I Seong-Gye ausdrücklich davor warnte, die Aggressionspolitik seines Vorgängers zu wiederholen (vgl. Clark 1998: 276). Der erste König Joseons setzte nun offiziell die Pro-Ming-Politik um. Die Joseon-Dynastie nahm eine Stellung als „tributspflichtiger Vasall“ der Ming ein und trachtete danach, deren konfuzianische Vorgaben besonders gut zu erfüllen (vgl. Vos 1977: 164). Dieses diplomatische Verhältnis Koreas zu China im konfuzianischen Sinne bezeichnet man als „Sadae“ (dem Großen dienen), während Korea mit dem Attribut „Sohwa“ (ein kleines China) versehen war (siehe Choi Chong-ko 1979; Clark 1998: 276). Die Tributleistungen an Ming-China waren im Vergleich zu den Lasten, die die Yuan-Dynastie dem kleinen Nachbarn zeitweise aufgebürdet hatte, leicht zu tragen, zumal dem Ming-Tribut nun kaiserliche Geschenke gegenüberstanden, die den Wert der Tribute zuweilen durchaus übertrafen. Diese enge Beziehung zwischen China und Korea dauerte bis zum Ende der Ming-Dynastie 1644 an. Die koreanisch-neokonfuzianische Gesellschaft etablierte sich in diesen kriegslosen ersten zweihundert Jahren nach der Dynastiegründung Joseons.

Nicht unbeachtet bleiben darf, dass der Neokonfuzianismus in Korea nicht nur aus den aus China übernommenen Formen bestand, sondern sich zudem aus sich selbst heraus zu einer spezifisch koreanischen Form entwickelte. Die neokonfuzianischen Prinzipien wurden in Korea während der Joseon-Zeit gründlicher und strenger als im Herkunftsland China umgesetzt und waren auch tiefer verwurzelt (siehe Choi Jun-Sik 1998: 169). Bei Andrew C. Nahm liest man dazu Folgendes:

„With the establishment of the lord-vassal relationship with China and the adoption of Neo-Confucianism as its state creed, the Yi Dynasty brought about a thorough Confucianization of Korea's politics and political structure, social thoughts and institutions, as well as economics, intellectual, and cultural patterns. In the end, Korea became more Confucian than Confucian China and its influence permeated every aspect of the life of the nation“ (Nahm 1988: 95).

Die neokonfuzianische Ideologie diente als Grundlage eines synthetischen Systems, ethischer, religiöser und politischer Interessen des Staates. Der Neokonfuzianismus in Korea basierte vor allem darauf, dass sowohl konkrete Verhaltensnormen nahezu aller Handlungen, besonders der Umgangsformen, des Ahnenkults, von Zeremonien, Sitten und Gebräuchen, als auch Richtlinien aller gesellschaftlicher Institutionen lediglich von konfuzianischen Prinzipien bestimmt und kontrolliert wurden. Wendet man die Ansicht von Robert Bellah (1965) auf das Gerüst der Grundwerte der koreanischen Gesellschaft während der Joseon-Zeit an, so basieren sie auf der gesellschaftlichen Fusion der profanen und sakralen Faktoren der Gesellschaft. Aus diesem Blickwinkel ergibt sich, dass die Wahrscheinlichkeit einer möglichen Veränderung des bestehenden Gesellschaftssystems der Joseon-Dynastie, in dem alle Institutionen und sozialen Wertvorstellungen einzig über die Prinzipien der Gedankenwelt des Neokonfuzianismus ineinander fusioniert waren, abgekoppelt von der Vermischung mit weiteren Ideologien oder Religionen.

Die Joseon-Dynastie legitimierte den Militärputsch von I Seong-Gye durch die politische Auffassung von Menzius, der die moralische Lehre des Konfuzius hinsichtlich der statusgemäßen Erfüllung von sozialen Rollen „Jeongmyeong“ 正名 (chin. Zheng-ming, Richtigstellung der Begriffe) weiter entwickelte. Eine Revolution kann nach konfuzianischer Auffassung durchgeführt werden, wenn der Herrscher seinen moralischen und ethischen Verpflichtungen, dem Mandat des Himmels „Cheonmyeong“ 天命 (chin. Tien-ming), nicht angemessen nachkommt. Gottfried Kindermann schreibt dazu:

„Herrschaft wird – normativ gesehen – durch den ‚Auftrag des Himmels‘ (Tien ming) begründet. Doch der Auftrag und Segen des Himmels ist bedingt durch die Verpflichtung des Herrschers, für die Wohlfahrt des ihm anvertrauten Volkes zu sorgen. Tut er dies nicht, so entzieht der Himmel ihm sein Mandat, Widerstand gegen unethische Regierungen ist statthaft und Revolution (Ko-ming) erfolgt, wenn der Himmel einem Herrscher das Vertrauen und den Herrschaftsauftrag entzogen hat“ (Kindermann 1994: 18).

Mit dieser von Menzius formulierten politischen Doktrin des Konfuzianismus wurden der Militärputsch und die darauf folgende neue Dynastiegründung legitimiert, aber diese Legitimierung ließ wiederum theoretische Möglichkeiten eines eventuell zukünftigen Putsches offen. Um dieser Gefahr vorzubeugen, wurden nach dem Dynastiewechsel zehn Gebote für die politischen und sozialen Ordnungen proklamiert (siehe 2.4.2 dieser Arbeit). Die Grundlagen dabei waren die „Drei Grundregeln“⁴¹ (*Samgang*, 三綱: Herrscher/Untertan, Vater/Sohn und Mann/Frau), die von den Legalisten und konfuzianischen Politikern während der chinesischen Han-Zeit (202 v. Chr. - 220 n. Chr.) aus den Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus abgeleitet wurden (siehe 2.4.2.2. dieser Arbeit).

Anzumerken ist zudem, dass das Korea der Joseon-Zeit nach japanischen und mandschurischen Invasionen im 16. und 17. Jahrhundert ein absolut in sich abgeschlossener Staat war. Auch diplomatische Beziehungen zwischen Korea (Joseon) und China (Ching) bestanden lediglich im Rahmen des Tributsverhältnisses, wobei die koreanische Regierung jegliche Grenzüberschreitung von Koreanern außerhalb des offiziellen Kontakts verbot (siehe Eckardt 1960: 69; Kindermann 1994: 27). Erst 1876 wurden die drei wichtigsten Häfen Koreas durch einen militärisch aufgezwungenen Wirtschaftsvertrag mit Japan geöffnet (siehe Choi Chong-Ko 1979: 60f.). Die Abschließungspolitik gegenüber der Außenwelt trug wesentlich dazu bei, dass die koreanische Gesellschaft im Schatten des Neokonfuzianismus als statische Gesellschaft hinter der Außenwelt zurückblieb.

Der amerikanische Astronom Percival Lowell (1855-1916), der im Winter 1883/84 Korea besuchte (sieben Jahre nach der Öffnung des Landes), beschreibt seine Eindrücke so:

„Dort war nahezu alles unverändert im alten Zustand wie seit Jahrhunderten bewahrt, als hätte es einen Dornröschen-Schlaf überdauert. Veränderungen haben dort keinen Sinn, und die Zeit bleibt stehen. Die Menschen dieser Erde (Korea) waren geboren, gestorben und vergessen im Laufe ihrer Geschichte, doch das Volk existierte unverändert. Diese Menschen hatten ihre diplomatischen Beziehungen nur mit Staaten im Norden (China) und im Süden (Japan), und hielten sich sonst von Annäherungen an Fremde fern. Sie schienen diese

⁴¹ Die deutsche Übersetzung des sinokoreanischen Begriffes „Samgang“ (chin. San-gang) „Drei Grundregeln“ wurde von Dieter Kuhn (2007: 191) übernommen. Mehr zu den Drei Grundregeln siehe 2.4.2.2 dieser Arbeit.

Abgeschlossenheit sogar zu genießen. Sie haben alles, was sie besitzen, in ein Heiligtum eingebettet. Der Konfuzianismus wurde ursprünglich vom Nachbarland China übernommen, doch man hat ihn sich zu Eigen gemacht, als wäre er aus eigenen Gedanken entstanden. Hieraus resultiert ein erstaunliches Phänomen: Die lebendige Versteinerung. Das heißt, dass Kleidung, Sitten, Denk- und Lebensweise vor einigen hundert Jahren unverändert in ein Zeitalter der permanenten Wandlung in ihrem alten Zustand übernommen wurden. Was mir an Joseon mysteriös vorkommt, ist, dass man die im Laufe der Geschichte überwundene Vergangenheit klar vor seinen Augen hat“ (Lowell 2001: 17).⁴²

2.3 Die Gesellschaft der Joseon-Zeit

2.3.1 Das Ständesystem

Ernst Oppert, ein deutscher Kaufmann, der im Jahre 1866 zweimal vergeblich versuchte, mit Korea wirtschaftlichen Handel zu treiben, charakterisierte im vierten Kapitel seines 1880 publizierten Buches „Ein verschlossenes Land: Reise nach Corea“ die koreanische Gesellschaft mit folgenden Zeilen:

„Die Eigenthümlichkeit der coreischen Volksstämme und der Abstand zwischen denselben und den benachbarten Völkern tritt vor allem in der strengen Kasteneintheilung zu Tage, durch welche die Bevölkerung der Halbinsel sich untereinander scheidet. Dieses Kastenwesen hat manches Analoge mit dem in Indien bei den Hindus herrschenden, mit dem bemerklichen Unterschiede jedoch, dass während bei letztern diese Trennung auf religiöse Beweggründe ganz in Wegfall kommen und dieselbe lediglich politischen Ursachen entspringt, welche den Bestrebungen der Regierung ihre Aufrechterhaltung bis auf die Jetztzeit verdanken“ (Oppert 1880: 94).

Im Rahmen des soziologischen Diskurses, der sich mit der typologischen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft befasst, lässt sich die koreanische Joseon-Gesellschaft unter dem Typus der „stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften“ subsumieren (siehe Esser

⁴² Die deutsche Übersetzung vom Verfasser basiert auf der koreanischen Übersetzung von Jo Gyeong-Cheol (2001). Original: Percival Lowell, Chosön. The land of morning calm, Cambridge, 1885.

2000, Bd. 2: 440-448).⁴³ Hartmut Esser charakterisiert diesen historischen Gesellschaftstypus wie folgt:

„Unter *stratifikatorischer* Differenzierung wird jener Typus von Gesellschaften gefaßt, bei dem die soziale Differenzierung nach sozialen Systemen mit der sozialen Ungleichheit der Akteure *koinzidieren* und (...) festumrissene Gruppen von Akteuren die sozialen Systeme bilden. Es ist ein System einer stark nach Rechten und Prestige geschichteten Aufgaben- und Machtverteilung zwischen typisch verschiedenen und scharf voneinander abgegrenzten Gruppen, und eine Kreuzung der sozialen Kreise ist so gut wie unbekannt. (...) Zu den stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften in diesem Sinne sind schon die Stadtstaaten in Griechenland und die großen Staatsgesellschaften der Antike zu zählen, dann aber insbesondere die großen Reiche in Asien und die Feudalgesellschaften des europäischen Mittelalters“ (Esser 2000, Bd. 2: 440f.).

Wenn man unter sozialer Ungleichheit „bestimmte vorteilhafte und nachteilige Lebensbedingungen von Menschen, die ihnen aufgrund ihrer Position in gesellschaftlichen Beziehungsgefügen zukommen“ (Hradil 2002: 206), versteht, so kann man mit Gerhard Lenski feststellen, dass menschliche Gesellschaften in der Entwicklungsstufe der stratifikatorischen Gesellschaften die höchst organisierten Formen sozialer Ungleichheit aufweisen, wobei zuvorderst der Staat zu der Ungleichheit in der Gesellschaft beiträgt und sie manifestiert:

„Man liest nicht lange in der Geschichte dieser Gesellschaften, bis man entdeckt, daß die höchst ungleiche Verteilung von Macht, Privilegien und Ansehen weitgehend von Struktur und Funktionsweise ihrer politischen Systeme herrührt. Um es einfacher zu sagen, *in diesen Gesellschaften sind die Regierungsinstitutionen die primäre Quelle sozialer Ungleichheit*“ (Lenski 1977: 283).

Allgemein gilt für diesen Gesellschaftstypus, den Lenski in Anbetracht der Hauptquelle der gesellschaftlichen Subsistenz als monarchische Agrargesellschaft klassifiziert, dass die Bedeutung der Erwerbslage des Familienoberhaupts von Geburt an das Schicksal des ganzen Lebens der einzelnen Mitglieder in der Nachkommenschaft bestimmt. Dies beschreibt die Soziologie mit dem Terminus einer „zugeschriebenen Rolle“ (Schäfers 2002: 34). Durkheim interpretiert eine solche erbliche, höchst ungleich organisierte Schicksalsbe-

⁴³ Der von Luhmann geprägte Begriff „stratifikatorisch differenzierte Gesellschaft“ wurde hier ohne theoretisch-konzeptionellen Zusammenhang übernommen.

stimmung als „einen krankhaften Typus der erzwungenen Arbeitsteilung“ (Durkheim 1992: 445).

Das neokonfuzianische Sozialsystem in Korea war mit dem gesetzlich fest definierten Gliederungsprinzip, das Menschen von Geburt an sozial ungleich bewertete, untrennbar verankert. Damit ist aber natürlich nicht gesagt, dass es ein organisiertes Ungleichheitssystem in der koreanischen Gesellschaft erst während der Joseon-Zeit gegeben hätte (von einem solchen System wird noch zum Schluss dieses Kapitels die Rede sein). Auch vorher waren Bildung und der Zugang zu Bildung ein Privileg der dominanten gesellschaftlichen Gruppen. Aber in der Joseon-Zeit war die Grenze zwischen der herrschenden gebildeten Schicht und den unterdrückten ungebildeten Schichten gemäß neokonfuzianischer Auffassung viel deutlicher und rigoroser als zuvor festgelegt (vgl. Nahm 1988: 100ff.).

Das Ungleichheitssystem der Bevölkerungsverteilung auf die Berufsgruppen in der Joseon-Zeit wird im Koreanischen *Sinbunjedo* (Statussystem) genannt, wobei der Begriff *Sinbun* (Status) eine zentrale Stellung einnimmt. Etymologisch setzt sich dieser sinokoreanische Begriff aus zwei Silben, *Sin* 身 (Körper, Leib) – diese bezieht sich auf die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer sozialen Gruppe – und *Bun* 分 (soziale Trennung) – diese beinhaltet eine juristisch fest definierte Berufstätigkeit – zusammen. Stammten die beiden Elternteile aus derselben Sozialgruppe, so stimmten auch das *Sin* (Soziale Zugehörigkeit) und *Bun* (Berufstätigkeit) der Nachkommenschaft überein. Die Fälle der Nichtübereinstimmung von *Sin* und *Bun* häuften sich besonders im frühen Joseon, was den Interessen der höheren Hofbeamten zuwiderlief. In einem Bericht der Joseon-Annalen aus dem ersten Regierungsjahr des dritten Königs Taejong (regiert 1401-1418) liest man dazu Folgendes:

„Leute, deren Väter Sklave sind und deren Mütter zur einfachen freien Bevölkerungsgruppe gehören, arbeiten bei der Behörde des Schiffbaues. Dies liegt daran, dass der Leib (*Sin*) zur freien Bevölkerung gehört (nach der sozialen Zugehörigkeit der Mutter), aber die berufliche Aufgabe des Leibs (*Bun*) dem Pöbel zugeordnet wird (nach dem Beruf des Vaters). (...) Es war schon seit der Gründung dieser Dynastie so gewesen. Es häuft sich aber, dass Sklaven Frauen aus der gewöhnlichen Bevölkerung heiraten. So werden alle Kinder von ihnen Sklaven des adeligen Haushalts. Daraus folgt, dass die Zahl der Sklaven stetig steigt, während die Zahl der (steuerpflichtigen) Bevölkerung sinkt. Dadurch verliert der Staat diejenigen Menschen, die zur Entfaltung der Landesgeschich-

te beitragen sollten. So wünsche ich als demütiger Untertan (als Staatsminister): Von nun an muss der Verkehr von Sklaven mit Frauen aus einfachen Verhältnissen verboten werden. Frauen, die schon mit Sklaven verheiratet sind, müssen von ihren Ehemännern geschieden werden. Wer dieser Regel widerspricht, muss – auch als Besitzer des Sklaven – bestraft werden.’ Seine Majestät sanktionierte diesen Vorschlag“ (JWS, Bd. 1, S. 210, Bericht vom 27. Juli 1401).

Der vererbte soziale Status *Sinbun* in Korea war also ein Inbegriff ideologischer, politischer, sozialer und wirtschaftlicher Stellung des Familienoberhaupts, dessen Privilegien und Benachteiligungen auf jeden Einzelnen seiner Nachkommenschaft übertragen wurden. In dieser Hinsicht weist das koreanische *Sinbun* in der Joseon-Zeit große Ähnlichkeiten mit den Termini „Kasten“ und „Stände“ auf (vgl. Thieme 2002: 186-201; Esser 2000, Bd. 2: 132-140). Um aber einen soziologisch fundierten Begriff, der eine nächstmögliche Entsprechung zum koreanischen *Sinbun* im historischen Sinne darstellt, zu wählen, wird hier der Begriff „Stände“ übernommen:

„Als Stände in allgemeinem Sinne werden Gruppierungen innerhalb eines Gefüges sozialer Ungleichheit bezeichnet, deren Zugehörigkeit in der Regel durch ‚Geburt‘ zustande kommt, deren Existenzbedingungen und Lebensweisen darüber hinaus weitgehend geregelt und in ihren Abgrenzungen von anderen Ständen genau festgelegt sind“ (Hradil 2005: 37, Hervorhebung im Original nicht berücksichtigt).

Aus dem Vorhergehenden wird deutlich, dass die koreanische Joseon-Gesellschaft als „Ständegesellschaft“ zu bezeichnen ist.

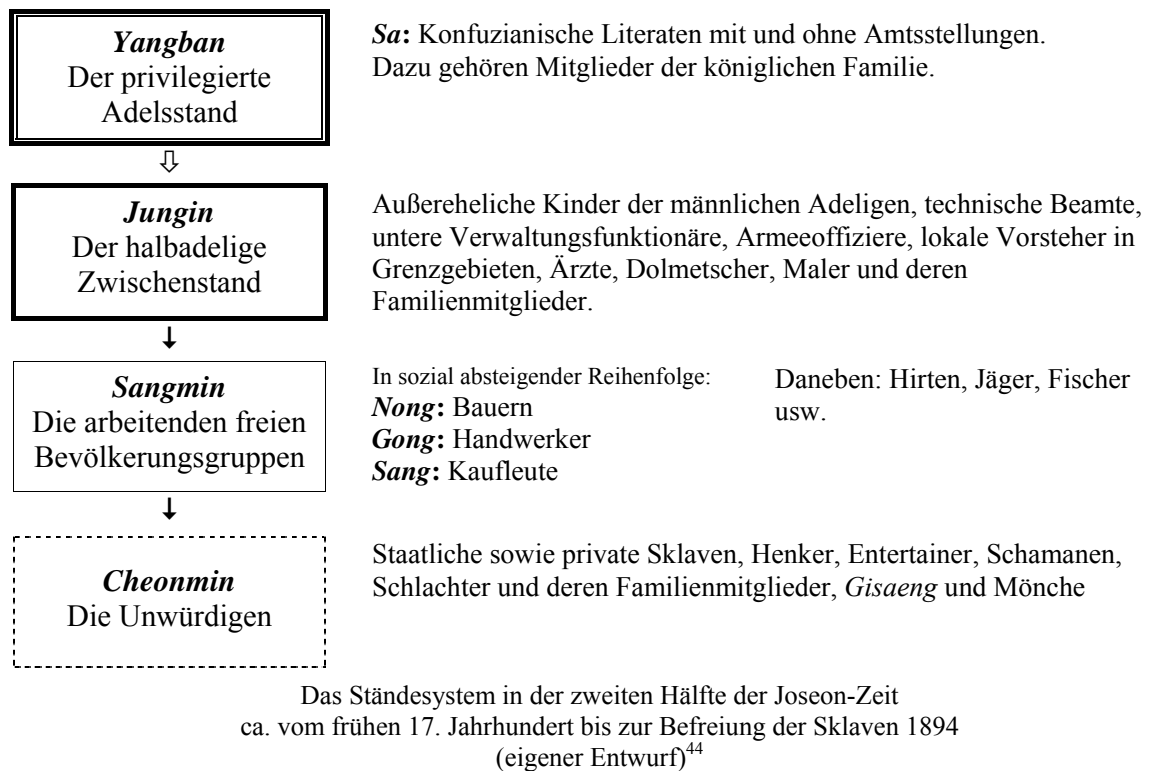
2.3.1.1 Aufbau der Ständehierarchie

Der Aufbau des Ständesystems im frühen Joseon basierte – dem Modell der Bevölkerungsverteilung der chinesischen Ming-Dynastie folgend – primär auf der dichotomen Kategorie „Freie“ und „Unfreie“. Die große Mehrheit der freien Bevölkerungsgruppe wurde als *Yangmin* 良民 (gutes Volk) bezeichnet, die sich wiederum nach den fest definierten Berufsgruppen sozial absteigend in vier Schichten differenzierte (vgl. Franke 1974: 1257). Diese lassen sich wie folgt veranschaulichen (eigener Entwurf):

- Die vorrangige Oberschicht **Sa** 士 (Literaten)
- ↓
- Die arbeitenden Bevölkerungsschichten: **Nong** 農 (Bauern)
- ↓
- Gong** 工 (Handwerker)
- ↓
- Sang** 商 (Kaufleute)

Außerhalb dieses Systems der Bevölkerungsverteilung standen der König und seine Familie an der Spitze der Gesellschaftshierarchie. Auf der untersten Hierarchiestufe hingegen standen die unfreien Bevölkerungsgruppen, die meist aus Sklaven bestanden. Die nicht als Menschen angesehenen Unfreien wurden als *Cheonmin* 賤民 (verächtliches Volk) bezeichnet. Nach dem Gliederungsprinzip des konfuzianischen Sozialsystems wurde die vorrangige Stellung der Literaten als Adel, der von jeglichen Produktionsarbeiten ausgenommen war, manifestiert. Die Bauern als Ernährer der Bevölkerung waren verhältnismäßig besser gestellt als Handwerker und Kaufleute, die im konfuzianischen Sozialsystem nur eine niedere Rolle einnahmen. Das Verbot des sozialen Aufstiegs der unteren Stände in die privilegierte Schicht war gesetzlich so geregelt, dass die Grenze der Ständedifferenzierung in der Tat nicht überschreitbar war. Dies galt für den gesamten Zeitraum der 200-jährigen Friedenszeit nach der Staatsgründung. Erst danach bahnte sich eine langfristige sozialstrukturelle Veränderung an (siehe 2.3.1.2 dieser Arbeit).

Die endgültigen Strukturlinien des Ständesystems in der Joseon-Zeit wurden jedoch erst im 17. Jahrhundert nach der Invasion durch die Japaner (1592-1598) fest institutionalisiert (siehe Choe Jun-Sik 1998: 187). Die Standesbezeichnung der Berufsgruppe der Literaten (*Sa*), *Yangban* als exklusiv privilegierte Oberschicht, etablierte sich, während die einfachen arbeitenden Bevölkerungsschichten der Bauern (*Nong*), Handwerker (*Gong*) und Kaufleute (*Sang*) in eine sehr diskriminierte Lage absanken. Außerdem bildeten sich in dieser Zeit die als *Jungin* (mittlere Leute) bezeichneten halbadeligen Berufsgruppen heraus. Diese Zwischenschicht diente dazu, die privilegierten Adligen von einfachen Bevölkerungsgruppen aufs deutlichste zu unterscheiden. Zur besseren Übersicht wird im Folgenden die Ständegliederung in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit veranschaulicht:



Die fest definierten Unterschiede in Bezug auf standesgemäße Namen, Bekleidung, Wohnorte, Baustile sowie Größe des Hauses und die Art und Weise der interpersonalen Kommunikation etc. symbolisierten die soziale Ungleichheit zwischen den Mitgliedern der jeweiligen Stände im Alltagsleben. Stefan Hradil weist auf den gesellschaftlichen Zweck solcher symbolischer Repräsentierung sozialer Ungleichheit hin:

„Statussymbole dienen einerseits der Orientierung. Sie lassen erkennen, wer wer ist. Sie haben dabei sowohl den Zweck, die Zugehörigkeit zu bestimmten Bevölkerungsgruppen als auch die Abgrenzung von anderen zu signalisieren. (...) Statussymbole können andererseits auch als Machtinstrumente eingesetzt werden“ (Hradil 2005: 293f.).

Darüber hinaus gab es in Korea während der Joseon-Zeit – allerdings nicht durchgehend – als gesetzlich fest verankertes Statussymbol eine Art Identifizierungstafel, die *Hope* (Würdetafel, Maße: ca. 10 cm lang und 3 cm breit nach den JWS) genannt wurde. Alle Staatsbeamten und Männer ab dem 16. Lebensjahr trugen das *Hope* äußerlich sichtbar am Körper. Die Materialien und die inhaltlichen Angaben variierten je nach dem Status des Einzelnen.

⁴⁴ Quellenliteratur: Ernst Oppert 1880: 94-100; Choe Jae-Hyeon 1982: 139-168; Andrew C. Nahm 1988: 100ff.).

Grob gesprochen gab es nach den Annalen der Joseon-Dynastie folgende statusgemäße Ordnung für die Herstellung von *Hope* (Quelle: JWS, Bd. 1, S. 686, Bericht vom 01. September 1413):

- Ordnung über die Auswahl von Materialien der *Hope*
 - Staatsbeamten Ränge 1 bis 4: Hirschhorn, getragen nur bei Hofe; Ränge 5 bis 8: Buchenholz; Ränge 9 bis 18: Birke
 - Arbeitende freie Bevölkerung und Sklaven: einfaches Holz
- Ordnung über zu machende inhaltliche Angaben auf den *Hope*
 - Staatsbeamten Ränge 1 bis 4: Amtsbezeichnung; Ränge 5 bis 18: Amtsbezeichnung für die Hauptberuflichen; Amtsbezeichnung, Name und Wohnort für die Ehrenamtlichen
 - Militärbeamten: Armeebezeichnung, Zuständigkeit und Körpergröße
 - technische Beamten: zugehörige Behörde, Name und Wohnort
 - Arbeitende freie Bevölkerung: zuständige Behörde, Name, Wohnort, Gesichtsfarbe und Angabe mit oder ohne Bart
 - Sklaven: Name des Besitzers, Alter, Wohnort, Gesichtsfarbe und Angabe mit oder ohne Bart, Körpergröße

Der Zweck dieses Statussymbols war – wie ein hochrangiger Hofbeamte sagte – „die Trennung von Edlen (*Gwi*, 貴) und Verächtlichen (*Cheon*, 賤) in der Bevölkerung“ (JWS, Bd. 2, S. 41, Bericht vom 11. Oktober 1414). Diese soziale Trennung in der ständischen Hierarchie manifestierte sich analog in der Sprache:

„The aristocratic class structure reinforced by the principles of a Confucian social order and behaviorism resulted in the development of a certain pattern of language (speech). That is to say, certain forms of addressing persons in the upper class or persons below one's class, as well as a certain pattern of sentence endings developed. To persons in the higher class, those in the lower class were required (by customs and social convention) to use an honorific form (*chondaee* in Korean) of address, and to the lower class the higher class persons used a blunt form (*panmal* in Korean)“ (Nahm 1988: 113f.).

Im Folgenden werden die vier Stände in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit charakteristisch umrissen:

a) *Yangban*, der privilegierte Herrscherstand⁴⁵

Die koreanische Gesellschaft während der Joseon-Zeit war ein politisches Gefüge, in dem sich der Adelstand „Yangban“⁴⁶ an der Spitze der Ständehierarchie stehend, vieler exklusiver Privilegien in allen Bereichen des Gesellschaftslebens erfreute. Lebensweise nach konfuzianischer Sittenlehre und Autorität in der Gesellschaft waren das Symbol dieses vorrangigen Standes. Die Berufe der *Yangban* konzentrierten sich ausschließlich auf das Studium der konfuzianischen Klassiker und auf literarische Tätigkeiten. Genau hierin unterschied sich diese dominante Gruppe erheblich von anderen Bevölkerungsschichten. Der vorrangige Status der Berufsgruppe der Literaten lässt sich schon in der sinokoreanischen Bezeichnung des Konfuzianismus *Yugyo* 儒教 (Lehre der Literaten) oder *Yuhak* 儒學 (Studium der Literaten) deutlich erkennen.⁴⁷

Der folgende Auszug aus einem satirischen Roman aus der Mitte des 18. Jahrhunderts verweist auf den privilegierten Status der *Yangban* und den gesellschaftlichen Vorrang, der sich auf ihre Kenntnis des Konfuzianismus gründet:

„Der Himmel hat das Volk geschaffen, und zwar in vier Gruppen. Von den vier Gruppen des Volkes ist Sŏnbi (Sondername von Yangban) die ehrwürdigste. Kein Vorteil ist größer als der, sich als Yangban zu bezeichnen. Denn dann braucht man weder Land zu bebauen noch Handel zu treiben. Nur wenn man die Klassiker und die Geschichte studiert, kann man entweder das große Staatsexamen ablegen oder zumindest Chinsa (lokale Yangban ohne Beamtenstelle) bleiben. Die rote Urkunde des erfolgreichen Staatsexamen hat zwar ein kleines Format von ca. 2 Fuß, aber damit kann man alles erreichen. Deswe-

⁴⁵ Dazu siehe: Oppert 1880: 94ff.; Henderson 1968: 37; Choe Jae-Hyeon 1982: 139-146.; Nahm 1988: 100.

⁴⁶ Etymologisch setzt sich der Begriff *Yangban* aus den Silben „Yang“ (beide) und „Ban“ (Säule) zusammen. Der Ursprung dieser Bezeichnung geht in die vorherrschende Goryeo-Zeit zurück. Damals bezog sich das Wort *Yangban* nur auf hochrangige Zivil- und Militärbeamten, die bei offiziellen Hofzeremonien dem König gegenüber östlich (*Dongban*: Zivilbeamten) und westlich (*Seoban*: Militärbeamten) zwei Säule bildeten (siehe Min Byeong-Deok 2003: 262f.). In den Annalen der Joseon-Dynastie wurde dieser Begriff bis vor der japanischen Invasion 1592 in der alten Bedeutung verwendet.

⁴⁷ Die Bezeichnung „Yugyo“ (Lehre der Literaten) bezieht sich auf das konfuzianische Sozialsystem, während „Yuhak“ (Studium der Literaten) die philosophischen Ideen des Konfuzianismus umschließt. Der Begriff „Konfuzianismus“ ist auf die Missionsarbeit der Jesuiten im China des 17. und 18. Jahrhunderts zurückzuführen (siehe T. Grimm 1976: 39).

gen kann man diese Urkunde als Geldtasche bezeichnen. Auch ein Chinsa, der erst im Alter von 30 Jahren die Beamtenlaufbahn einschlägt, kann verschiedenartige Gewinne und Vorteile haben; auch durch persönliche Empfehlung kann er Chef irgendeines Provinzbüros werden. Er arbeitet immer unter dem Sonnenschirm. Seinen Bauch voll füllt er, während die Antworten auf seinen Ruf und Befehl so schön klingen wie Perlen. Im Zimmer kann er die Unterhalterinnen mit Ohrringen schmücken. Im Garten züchtet er liebevolle Vögel. Obwohl der Gelehrte im Dorf formal besitzlos ist, stehen ihm dennoch Machtmittel zur Verfügung. Er nimmt den Nachbarn die Ochsen, um vor ihnen rechtzeitig anbauen zu können. Er versammelt die Dorfleute und läßt sie sein Feld bestellen. Wer kann gegen seine Anweisungen etwas einwenden? Auch wenn er Asche in deine Nase eingießt, an deinen Haaren zieht und sogar deinen Bart ausreißt, kannst du ihn nicht verklagen!“ (Choe Jae-Hyeon 1982: 137f.)

Der *Yangban*-Stand war vor allem in sich durch die jeweilige Verfügbarkeit politischer und ökonomischer Mittel stark differenziert. Dabei kann man grob vier Gruppen unterscheiden (siehe Choe Jae-Hyeon 1982: 137f.). Die tatsächliche Macht der Staatsbürokratie hatten diejenigen *Yangban*-Sippschaften inne, die zu den *Sadaebu* (Literatenbeamten) zählten. Diese hatten sowohl Herrschafts- als auch Produktionsmittel zur Verfügung. Diese Gruppe, zu der die königlichen Familienangehörigen und Staatsminister gehörten, beeinflusste entscheidend die Herrschaftspraxis und die politischen Leitlinien der Joseon-Dynastie. Die zweite Gruppe von *Yangban* waren die unteren Beamten der Zentralverwaltung und die höheren lokalen Beamten. Sie verfügten in politischer und ökonomischer Hinsicht über weit weniger Einfluss und Mittel als *Sadaebu*. Die dritte und deutlich größte Gruppe bildeten die auf dem Land ansässigen *Yangban*. Die *Yangban*, die als Beamte arbeiteten, erhielten ein ausreichendes Salär, aber längst nicht alle waren darauf angewiesen. Sie waren nur in ihren Provinzen und Dörfern einflussreich, ohne unmittelbar an der Zentralpolitik beteiligt zu sein. Grund für die Nichtbeteiligung war, dass sie und ihre Vorfahren seit einigen Generationen beim Staatsexamen zur Auswahl der Zivilbeamten nicht erfolgreich waren. Sie hatten Eigentum an Grund und Boden und besaßen nicht selten Sklaven.

Die vierte Gruppe von *Yangban* bestand aus Personen ohne größeres Vermögen, die aber dennoch hofften, dass irgendwann jemand aus der Familie das Staatsexamen erfolgreich bestehen werde und die deshalb ihre ganze Energie und ihr Vermögen einsetzten, ihren Söhnen die Aneignung der Klassiker des Konfuzianismus zu ermöglichen. Da sie kein großes Vermögen hatten, unterschied sich ihr Lebensstandard kaum von dem der Klein-

bauern. Wenn solche *Yangban* Erwerbstätigkeiten aufnahmen, die den Unterständischen vorbehalten waren, drohte ihnen der gesellschaftliche Abstieg. Einzig das Verfassen von Auftragslyrik oder anderen Gedichten gegen Bezahlung war für einen angehenden Literaten eine standesgemäße Arbeit. Ob ein *Yangban* über eine Beamtenstelle verfügte und ob er verarmt war oder nicht, beeinflusste nicht seine Standeszugehörigkeit zum Stand der „Yangban“, weil die Standeszugehörigkeit in der Joseon-Zeit erblich war. Diese starre Bestimmung erwies sich jedoch für die verarmten *Yangban* als starke Beschränkung. Dies war besonders in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit der Fall, in der die Zahl der Angehörigen des *Yangban*-Standes inflationär zunahm (siehe dazu 2.3.1.2 dieser Arbeit):

„Unser Land ist ein verarmtes Land. Abgesehen von reichen Leuten oder Staatsbeamten sind die meisten *Yangban* und gewöhnlichen Leute in Seoul und Umgebung verarmt. Die übergroße Mehrheit von ihnen besteht aus *Yangban*. Und gerade sie sind auch am meisten verarmt. Dabei geht die Zahl der *Yangban* über die Hälfte der gesamten Bevölkerung hinaus. Die *Yangban* in unserer Dynastie rutschen sofort in einen niederen Rang ab, wenn sie einmal der Arbeit von Handwerkern oder Kaufleuten nachgehen. So ist der einzige Weg zum Überleben für die verarmten *Yangban* der Ackerbau. Wenn aber ein *Yangban* selbst in der Landwirtschaft arbeitet und seine Frau das Essen zum Acker bringt, so wie es die Bauersfrauen machen, dann wird von ihnen gefordert, dem Arbeitsdienst nachzugehen und als Pächter zu arbeiten. Solche Arbeit würde ein *Yangban* nie machen wollen, selbst wenn er dafür sterben würde. Wie können sie (unter diesen Umständen) nicht am meisten verarmt sein, wenn sie bei der Hochzeit und Trauerfeier nur ihr Gesicht nicht verlieren wollen, zumal sie (trotz ihrer Verarmung) keine Arbeit von Handwerkern, Kaufleuten und Bauern machen wollen“ (JWS, Bd. 43, S. 371, Bericht vom 26. Juni 1750).

Die folgenden Redewendungen im Koreanischen⁴⁸ verdeutlichen in sarkastisch-ironischer Weise die vielfältigen Privilegien der *Yangban* und ihren Umgang mit ihrer hervorgehobenen Position:

- 양반고집(兩班固執)은 쇠고집이다.
- Der Eigensinn der *Yangban* ist hart wie Eisen.)
- 양반(兩班)은 안먹어도 긴 트림.
- *Yangban* rülpsen auch mit leerem Magen.)

⁴⁸ Quelle: Won Yeong-Sub, *Urima sokdamsajeon* (Wörterbuch der koreanischen Redewendungen), Seoul, 1999.

- 양반(兩班)때리고 볼기 맞는다.
- Wer einen *Yangban* schlägt, dessen Hintern wird verdroschen.)
- 양반(兩班)은 가는 데마다 상(床)이요 상놈은 가는 데마다 일이라.
- Ein *Yangban* wird überall mit feierlichem Essen empfangen, aber einen *Sangnom*⁴⁹ erwartet überall nichts als körperliche Arbeit.

b) *Jungin*, der halbadelige Zwischenstand⁵⁰

Unterhalb des privilegierten Standes der *Yangban* gab es den als *Jungin* (mittlere Leute) bezeichneten Mittelstand. Die *Jungin*, die Fachmänner, arbeiteten auf Spezialgebieten als niedere Verwaltungsfunktionäre, Armeeoffiziere, technische Beamten, Ärzte und als Dolmetscher, deren Berufstätigkeiten von *Yangban* verachtet wurden, weil „praktische Tätigkeiten (...) gemäß der konfuzianischen Gliederungsprinzipen für niedrig gehalten wurden“ (Choe Jae-Hyeon 1982: 147f.). Sie wurden von den *Yangban* diskriminiert, obwohl sie über durchaus vergleichbares konfuzianisches und chinesisches Wissen verfügten und nicht selten reich waren. Daneben gehörten die männlichen Nachfahren einer Konkubine der *Yangban* ebenfalls zu diesem Mittelstand. Kinder, die einer nicht rechtmäßigen Ehe entstammten, wurden *Seoeol* (Gruppe der unehelichen Kinder) genannt und im Vergleich zu ihren Stiefgeschwistern, also den Kindern der rechtmäßigen Frau des Vaters weitgehend benachteiligt und diskriminiert. Sie waren nicht nur von der väterlichen Linie ausgeschlossen, sondern durften auch ihre Väter und Halbgeschwister nicht als Vater oder als Geschwister ansprechen.

Die Teilnahme an der staatlichen Prüfung zur Auswahl hochrangiger Zivilbeamten der *Jungin*-Schicht war unehelichen Söhnen der *Yangban* gesetzlich verboten. Darin lag einer der wesentlichen Unterschiede des Ständesystems zwischen China und Korea. In den Annalen der Joseon-Dynastie liest man:

„Der Status *Seoeol* in China bezieht sich nur auf den Betreffenden. Ich (ein Staatsminister) habe nicht gehört, dass in China auch die Nachkommenschaft

⁴⁹ Die Bezeichnung *Sangnom* war in der Joseon-Zeit ein diskriminierender Ausdruck gegenüber der einfachen Bevölkerung seitens der herrschenden *Yangban*-Schicht. Im heutigen Gebrauch ist sie ein sehr beleidigender Ausdruck gegenüber Männern.

⁵⁰ Dazu siehe: Oppert 1880: 96; Henderson 1968: 37; Choe Jae-Hyeon 1982: 147-154; Nahm 1988: 100f.

von *Seoeol* als solches bezeichnet und behandelt würde. Aber in unserem Lande wird diese Bezeichnung über mehrere Generationen hinaus vererbt“ (JWS, Bd. 41, S. 445, Bericht vom 17. Dezember 1724).

„Es gibt sehr viele Leute unter den *Jungin* und *Seoeol*, die qualifizierter als *Yangban* sind. Dennoch werden diese Leute unterdrückt und nicht zum Amt berufen. In China (Ching) werden selbst Sklaven zum Beamten, wenn sie das Staatsexamen bestanden haben“ (JWS, Bd. 43, S. 187, Bericht vom 12. Juli 1745).

Die institutionellen Diskriminierungen und Benachteiligungen, unter denen die unehelichen Kinder der *Yangban* in der Joseon-Zeit gelitten hatten, könnte man als Widerspruch zu den Ideen bzw. der Person des Konfuzius betrachten, wenn man bedenkt, dass Konfuzius selbst, den die Joseon-Dynastie als heiligen Ahnherren verehrte, aus zweiter Ehe seines Vaters hervorgegangen ist, und dass er vaterlos aufgezogen wurde, weil sein Vater starb, als er drei Jahre alt war (siehe Cavin 1973: 76; Moritz 2002: 164).⁵¹

c) *Sangmin*, die einfache freie Bevölkerung⁵²

Unterhalb des Mittelstandes *Jungin* waren die *Sangmin* (gemeine Leute) in die Gesellschaftsordnung eingeordnet. Dieser Stand stellte die große Masse der Bevölkerung im frühen Joseon dar. Die übergroße Mehrheit von ihnen waren Bauern, die sich wiederum je nach Eigentum mannigfaltig stratifizierten. Handwerker und Kaufleute, die in der konfuzianischen Gesellschaftsordnung niedriger als die Bauern standen, waren eine deutlich kleinere Bevölkerungsgruppe. Als dem Gesetz nach freie Menschen hatten diese Berufsgruppen die Pflicht, Steuern zu bezahlen und dem Arbeitsdienst nachzugehen. Theoretisch waren sie berechtigt, an der staatlichen Prüfung teilzunehmen. Praktisch hatten sie aber keine Chance, die Teilnahmebedingungen zu erfüllen. Denn jeder Teilnehmer an der staatlichen Prüfung musste die Zugehörigkeit seiner Familie zum *Yangban*-Stand nachweisen, indem

⁵¹ Der Vater von Konfuzius, ein über 70 Jahre alter, verarmter Aristokrat, hatte aus der ersten Ehe neun Töchter und einen Sohn, der verkrüppelt war. Er nahm zum zweiten Mal eine Frau, die 18 Jahre alt war, um einen gesunden Sohn zu bekommen. Die neue Frau pilgerte zum nahe gelegenen Berg Ni Qiu und bat die Geister um einen Sohn. Und im Jahre 552 v. Chr. wurde ein Sohn geboren. Ihm wurde der Beiname Chung Ni gegeben, dessen Ehrename Khung Fu-Tzu hieß, aus dem der latinisierte Name Konfuzius entstand (vgl. Moritz 2002: 164ff.).

⁵² Dazu siehe: Oppert 1880: 96-99; Henderson 1968: 38; Choe Jae-Hyeon 1982: 154-159; Nahm 1988: 101.

jeder „den Geburtsort seiner Ahnen, die Namen seiner eigenen Vorfahren und der Vorfahren seiner Frau über vier Generationen väterlicher- und mütterlicherseits“ (Lee Jai-Hyung 1979: 37) anzugeben hatte.

d) *Cheonmin*, die Unwürdigen⁵³

Zu dieser untersten Schicht gehörten Sklaven, Henker, Entertainer, Schlachter, Schamanen und Mönche.⁵⁴ Die Sklaven waren in Staatssklaven, die am königlichen Hof oder in niederen Tätigkeiten in zentralen und lokalen Behörden und staatlichen Bildungseinrichtungen arbeiteten, und in Privatsklaven, die meist in privaten Haushalten oder für die Bebauung des Landes von *Yangban*-Familien beschäftigt waren, eingeteilt. Sklaven besaßen kein Existenzrecht, obwohl sie eigene Familien gründen durften, und galten rechtlich nicht als Menschen, sondern als Eigentum des Staates oder der privaten Besitzer. Interessant ist in diesem Zusammenhang folgende Äußerung von Oppert über die Stellung der Sklaven am königlichen Hof:

„Diese Kroneigenen sind von den directen Steuern befreit, und die von ihnen zu tragenden Lasten beschränken sich auf nicht sehr schwere Abgaben von den Erzeugnissen der ihnen angewiesenen Ländereien, welche direct in den Schatz des Königs fließen. Ausserdem genießen sie manche Vortheile, welche die äussere Abhängigkeit ihrer Stellung leichter erträglich machen; sie stehen unter dem directen Schutz der obersten Behörden, welche sie vor den Erpressungen der Beamten und der Raublust der Edeln bewahren, Gefahren, denen das übrige Volk stets ausgesetzt ist. Es gehört daher auch zu den höchst seltenen Fällen, dass solche Kronleibeigenen sich aus ihren Dörfern entfernen, um die Freiheit zu erlangen (...)“ (Oppert 1880: 98).

Die Herren der Privatsklaven durften ihre Sklaven ohne juristisches Verfahren bestrafen und sie sogar mit Zustimmung der zuständigen Behörden hinrichten, während die Sklaven keine Klage gegen ihre Herren vor „Gericht“ brachten. Einzig wenn sie klare Hinweise auf

⁵³ Dazu siehe: Oppert 1880: 96-99; Henderson 1968: 38; Choe Jae-Hyeon 1982: 160-168; Nahm 1988: 101f.

⁵⁴ Oppert äußert zur Sklaverei in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit: „In mancher Hinsicht ist die Stellung der Leibeigenen eine ähnliche wie die der bisherigen russischen – doch hat das System in Corea verhältnismäßig nie die Ausdehnung angenommen wie in Russland, ist im allgemeinen in milderer Formen gekleidet und tritt gleich den Kasten in verschiedenen Abstufungen auf“ (Oppert 1880: 97).

einen Aufstandsversuch der *Yangban* gegen die bestehende Staatsbürokratie hatten, durften Sklaven ihre Herren vor „Gericht“ bringen. Schon allein der Versuch eines Sklaven, Klage gegen seinen Herren zu führen, führte allerdings zur Todesstrafe für den betreffenden Sklaven, da der Versuch zu klagen einen Verstoß gegen die Beziehungsmaximen des koreanischen Konfuzianismus bedeutete. Denn diese forderten bedingungslose Unterwerfung der Untergebenen.

2.3.1.2 Umbrüche der Ständezugehörigkeiten

Im Jahre 1592 – zweihundert Jahre nach der Gründung der Joseon-Dynastie – drang die japanische Armee unter der Leitung Toyotomi Hideyoshis (1535-1598), der Korea als Sprungbrett für eine Invasion Chinas ansah, in Korea ein, womit der siebenjährige Krieg mit Japan ausbrach⁵⁵. Der Krieg hat dazu geführt, dass das Agrarland auf Jahre unbewirtschaftet blieb und nicht mehr kultiviert wurde. Auch die Zentralregierung war nicht in der Lage, Boden- und Familienregister der Bevölkerung zu kontrollieren⁵⁶, weil die Register in den Kriegswirren zum größten Teil verloren gingen. Dies bedeutete, dass der Staat seine Besteuerungsgrundlagen verlor. Verstärkend für die Handlungsunfähigkeit der Regierung kam hinzu, dass Korea in der Folge noch weitere zwei Male durch Invasionen der mandchurischen Ching-Dynastie (1627 und 1637) erschüttert wurde.

Der langfristige Prozess der sozialen Mobilität in der Joseon-Zeit begann im 17. und 18. Jahrhundert durch eine Reihe von politischen und ökonomischen Notmaßnahmen der Zentralregierung: Die Produktionssteigerung in der Landwirtschaft durch technischen Fortschritt, z.B. Umpflanzungstechnik beim Reisbau im Nassfeld, die letztlich die innere Diffe-

⁵⁵ Hideyoshi forderte von der koreanischen Regierung, den Weg in die Liaotung-Region Chinas freizumachen. Korea lehnte diese Forderung ab: „Die Ming-Dynastie ist für unser Land wie unsere Eltern. Wir können auf Eure Forderung nicht eingehen, auch wenn wir dafür sterben müssten“ (JWS, Bd. 21, S. 497, Bericht vom 09. Juni 1592).

⁵⁶ Der Ursprung der Familienregister in Ostasien geht auf die chinesische Han-Zeit zurück. In Korea wurde sie zum ersten Mal während der Goryeo-Zeit innerhalb der adeligen Kreise übernommen. Im Gegensatz zu den Familienregistern der Goryeo-Zeit, bei denen es sich eher um die Aufzeichnungen der Familiengeschichte handelte, waren die der Joseon-Zeit bereits politisch institutionalisiert. Sie wiesen die Abstammung des Adels nach (siehe Min Byeong-Deok 2003: 254f.).

renzung der Bauernschaft zur Folge hatte (siehe Choe Jae-Hyeon 1982: 99-111), umfassende Steuerreformen und Novellierung des Eigentumsrechts (1608-1708) trugen insgesamt zu landesweitem Aufschwung des privaten Handels bei (Siehe Choe Jae-Hyeon 1982: 119-234). Im Zuge dieses den Interessen der Bürokratie zuwiderlaufenden Wandlungsprozesses bildeten sich allmählich reiche Schichten unter den halbadeligen *Jungin*, die über spezialisierte Kenntnisse verfügten, den Bauern, Handwerkern und Kaufleuten.⁵⁷

Der wirtschaftliche Aufstieg der unteren Stände brachte zugleich deren sozialen Aufstieg mit sich. Dazu trug insbesondere das sogenannte *Nabsogchek*, eine Art von Ämterkauf⁵⁸, bei (siehe Choe Jae-Hyeon 1982: 196f.). Es handelte sich hierbei ursprünglich um eine zeitbegrenzte Notmaßnahme der Zentralregierung, die Steuerquellen und nicht zuletzt den Proviant während des siebenjährigen Kriegs mit Japan sicherzustellen. Anfänglich konnten lediglich lokale Adelige ohne Beamtenstelle, Verwaltungsfunktionäre und außereheliche Kinder von Adelligen gegen eine bestimmte Menge von Getreide, die sie an den Staat abführten (Adelige zahlten weniger als Halbadelige), ein Ehrenamt erhalten. Die durch die zweimalige Invasion der Ching in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts und häufige Missernten durch die Dürre anschließende Finanzkrise zwangen die Zentralregierung im weiteren Verlauf, nach alternativen Wegen der Geld- und Getreidebeschaffung zu suchen. Der Ämter- bzw. Statusverkauf des Staates setzte sich fort. Dazu kam, dass im Laufe der Zeit die Beschränkung auf Adel und Halbadel aufgehoben wurde und jeder, der es sich finanziell leisten konnte, seinen eigenen sozialen Aufstieg über Ämterkauf realisieren konnte (vgl. Lee Jai-Hyung 1979: 99). Damit verlor das starre, auf dem strengen Abstammungsprinzip basierende Standessystem des koreanischen Konfuzianismus seine Bedeutung.

⁵⁷ Nach einer Statistik des Jahres 1669 über die Bodenregister in einigen Bezirken der südöstlichen Provinz Chungcheongdo machte der Grundbesitzanteil der *Yangban* 31.4%, der der *Jungin* und *Sangmin* 37.7% sowie der der *Cheonmin* 30.9% aus. In der südwestlichen Provinz Jeollado war 1719 der Anteil des Grundeigentums der *Yangban* 23.7%, der der *Jungin* und *Sangmin* 75.5% sowie der der *Cheonmin* 1% (siehe Lee Jai-Hyung 1979: 100).

⁵⁸ Unter „Ämterkauf“ wird hier lediglich der Verkauf eines Amtes durch den Staat verstanden. Im Gegensatz zu Frankreich zur Zeit des Ancien Regime (siehe Böse 1982: 89) war der private Ämterhandel in Korea illegal. Die koreanische Ämterkäuflichkeit unterscheidet sich außerdem insofern von der des französischen Ancien Regimes, als in Korea nur Ehrenämter ohne Machtbefugnis verkauft wurden.

Soziale Mobilität war auch häufig eine Folge von Korruption. Die häufigste Art des illegalen Kaufs von Adelstiteln war die Fälschung des Familienregisters. Sogar das königliche Familienregister wurde gefälscht. Es heißt aus dem Jahre 1807:

„Nach den Polizeiberichten aus dem Jahre 1807 hatte eine Bande Krimineller in Seoul unter der Leitung eines gewissen Yi Tong-su eine Druckerei eingerichtet, die Register der königlichen Yi-Familie massenhaft gefälscht und im ganzen Land verkauft hatte. Diese Straftat wurde entdeckt, als 166 Leute in der nordwestlichen Provinz Pyöngan wegen falscher Einträge im Yi-Familienregister untersucht worden waren. Aber die Provinzbehörde konnte diese 166 Leute nicht in Haft behalten, weil sie einfach ‚zu zahlreich‘ waren. Wie es in dem Bericht heißt: ‚Aufgrund der gemachten Erfahrungen in dieser Provinz kann man die Lage in anderen Provinzen erahnen. Auch in unserer Provinz gibt es sicherlich mehrere andere, unentdeckte Fälle gefälschter Eintragungen‘ (Choe Jae-Hyeon 1982: 198f.).

Den Annalen der Joseon-Dynastie zufolge wurde sogar das königliche Großsiegel gefälscht.⁵⁹ Darüber hinaus gab es verarmte *Yangban*-Familien, die sich Reiche aus den unteren Ständen illegal gegen Bezahlung in ihr Familienregister eintragen ließen (vgl. Choe Jae-Hyeon 1982: 101). Reiche Halbadelige und Bauern, Handwerker und Kaufleute versuchten, legal oder illegal ihren sozialen Aufstieg zu erkaufen. Die Zunahme des sozialen Aufstiegs der arbeitenden Bevölkerung in den privilegierten *Yangban*-Stand führte dazu, dass viele Sklaven in die Schichten der arbeitenden Bevölkerung aufstiegen. Diese Schichten waren die Hauptquelle der staatlichen Steuereinnahmen und bildeten die Hauptgruppe der Militär- und Arbeitsdienstpflichtigen.

Die sozialstrukturelle Veränderung hatte schließlich zur Folge, dass die Zahl der Sklaven immer geringer wurde, während die Zahl der Adelligen drastisch zunahm. Die folgende demographische Statistik von Shikata Hiroshi (1938), die den prozentualen Anteil der vier Stände in fünf Bezirken der südöstlichen Provinz Gyeongsangdo im Zeitraum von 1690 bis 1858 zeigt, veranschaulicht die inflationäre Zunahme der Adelligen in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit:

⁵⁹ Der erste Fall findet sich 1429 während des vierten Königs Sejong (JWS, Bericht vom 27. Oktober 1427).

	1690	1858
<i>Yangban</i>	8.3%	65.5%
<i>Jungin / Sangmin</i>	51.1%	32.8%
<i>Cheonmin (Sklaven)</i>	40.6%	1.7%

Die soziale Mobilität in fünf Bezirken der Provinz Gyeongsangdo von 1690 bis 1858
(eigener Entwurf)⁶⁰

Eine weitere statistische Unterlegung der Ständemobilität: Shikata Hiroshi zufolge machten 1690 in der Stadt Daegu Haushalte von *Yangban* 9.2%, von *Jungin* und *Sangmin* 53,7% sowie von *Cheonmin* inklusive Sklaven 37,1% aus. Im Jahre 1858 hingegen sahen die Zahlen so aus: *Yangban* 70.3%, *Jungin* und *Sangmin* 28.2% sowie *Cheonmin* inklusive Sklaven nur noch 1.5% (siehe Choe Jae-Hyeon 1982: 173f.). Eine enorme Zunahme der Adeligen lässt sich dabei deutlich feststellen. Diese demographische Untersuchung ist zwar auf bestimmte Ortschaften beschränkt, aber man kann durchaus davon ausgehen, dass es sich um ein landesweites Phänomen handelte. In einer Denkschrift eines Staatsministers aus dem Jahre 1714 heißt es:

„Heutzutage gibt es in jedem Dorf das *Yeogho* (Haushalte der arbeitenden freien Bevölkerung) und das *Yuho* (Haushalte der Privilegierten). Das erstere umfasst die Gruppen von *Jungin* und *Sangmin*, und das letztere bezieht sich auf die Haushalte der Bürokraten, einfache *Yangban* und Studenten, die beschäftigungslos sind, weil sie nicht zum Arbeitsdienst verpflichtet sind. Die Zahl der Haushalte von *Jungin* und *Sangmin* in unserem Lande ist wesentlich geringer als die der *Yangban*. (...) Besonders in Seoul und in den Provinzen Gyeonggi-do, Chungchungdo, Jeollado und Gyeongsangdo leben deutlich mehr *Yangban* als Angehörige niederer Stände. Es ist zwar unklar, ob sich dieser Trend auch in den nordwestlichen Provinzen bestätigt, aber als demütiger Untertan (Staatsminister) gehe ich davon aus, dass es keinen großen Unterschied geben dürfte“ (JWS, Bd. 40, S. 541, Bericht vom 25. September 1714).

Der privilegierte *Yangban*-Stand differenzierte sich immer weiter durch den sozialen Aufstieg von Angehörigen der unteren Schichten aus. Dabei betonten die *Yangban*, die ihren Stand ursprünglich durch Geburt ererbt hatten, ihre Dominanz und ihr Sozialprestige gegenüber den neuen *Yangban*, während die durch Ämterkauf in den Stand aufgestiegenen

⁶⁰ Datenquelle: Lee Jai-Hyung 1979: 101.

Yangban wiederum die ersteren verachteten. Die damals geläufigen Ausdrücke wie „Nicht alle *Yangban* sind gleich!“ – aus der Perspektive der Geburts-*Yangban* – oder „Geld macht *Yangban*!“ – aus der Perspektive der *Yangban*, die sich ihren Stand erkaufte hatten (siehe Min Byeong-Deok, 2003: 263), spiegeln den Antagonismus innerhalb des hochdifferenzierten *Yangban*-Standes deutlich wider.

Die unteren Schichten ahmten zunehmend den Lebensstil der gebürtigen *Yangban* nach. Dies wurde ein allgemeines Phänomen, was nicht dem Interesse der Literaten-Bürokraten entsprach. In einem Bericht der Joseon-Annalen aus dem Jahre 1783 heißt es dazu:

„Der Staat kann nur dadurch seine innere Ordnung bewahren, dass die Bevölkerung ihren statusgemäßen Pflichten richtig nachkommt. Aber die Leute auf der Straße sprechen unbesonnen die Namen der Staatsminister aus. Außerdem bezeichnen die unteren Leute am Basar sich untereinander als *Yangban* und niedrige Verwaltungsfunktionäre tragen den *Gat* (Hut für *Yangban*) und Kaufleute tragen *Dopo* (eine Art von Jacken für *Yangban*)“ (JWS, Bd. 45, S. 373, Bericht vom 20. Mai 1783).

Im „Jahresbericht des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik“ des Jahres 1887 schildert Karl Gottsche, der 1883 und 1884 in Korea war, seine Beobachtungen in Korea so:

„Der Kastengeist steht in Korea noch in voller Blüte. Die oberen Zehntausend spielen eine hervorragende Rolle und lassen den Rest des Volkes für ihren Unterhalt sorgen. Sie haben die Steuerschraube in der Hand; alles Geld geht durch ihre Hände und arg viel bleibt an denselben kleben. Ein riesiger Tross von Subalternbeamten bemüht sich im Kleinen, die Mandarine zu kopieren“ (Gottsche 1887: 92).

Die inflationäre Zunahme der adeligen *Yangban* und die damit verbundene Nachahmung der Lebensstile von Geburts-*Yangban*, die seit Mitte des 18. Jahrhunderts in Mode kam, waren ein deutliches Zeichen für die Umwälzung der starren konfuzianischen Ständeordnung, zumal das System der Sklaverei immer unbedeutender wurde (die Sklaverei wurde allerdings formal erst 1894 gesetzlich abgeschafft). Aber dies darf nicht dahingehend verstanden werden, dass das rangbezogene ständische Denken in der Gesellschaft ebenso im Schwinden begriffen gewesen wäre, denn die Nachahmung stellt von sich aus keine sozialen Beziehungen her, sondern sie bringt „einzig bereits bestehende Beziehungen verstärkt

und überhaupt in sinnfälliger Weise zum Ausdruck“ (König 1999: 126). Das heißt: Um wirklich *Yangban* sein zu können, reichte es für die „neureichen“ *Yangban* nicht, Bekleidung und Lebensweise nachzuahmen. Ihnen fehlte einfach die für die adeligen *Yangban* spezifische Erziehung, das Benehmen und die Verhaltensweisen, kurz die Etikette mit der entsprechenden authentischen „Noblesse“. Unter diesen Umständen hoben die Literaten-Hofbeamten die Prinzipien der Beziehungsmaximen sowie die Sittenlehre des Konfuzianismus umso mehr hervor, um das Sozialprestige der Geburts-*Yangban*, zu denen sie gehörten, zu bewahren und die ständische Ordnung der Gesellschaft aufrecht zu erhalten (vgl. Choe Jun-Sik 1998: 141f.).

Die Erscheinungsform des sozialen Wandels im späten Joseon, die sich in der inflationären Zunahme der Adeligen manifestierte, legt den sogenannten „Fahrstuhleffekt“ (siehe Esser 2000, Bd. 2: 314) sehr nahe. Das heißt, dass sich trotz der Dynamik der sozialen Mobilität der Unterschied zwischen Privilegien von adeligen *Yangban* und Benachteiligung von Unterständischen nicht änderte: „Das ganze ‚System‘ ist nach oben geschoben worden, aber die Unterschiede zwischen den Klassen und Schichten sind, (...) geblieben“ (Esser 2000, Bd. 2: 314f.). Der Fahrstuhleffekt in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit führte dazu, dass die Rivalitäten innerhalb des Literaten-Standes immer härter und in der Folge die Beamten immer korrupter wurden. In einem Bericht vom 25. Januar 1854 der Joseon-Annalen während der Regierungszeit des 25. Königs Cheoljong (regiert 1850-1863) liest man dazu:

„Seine Majestät unterwies: ‚Korrumpierte Beamten sind schädlicher als jede Überschwemmung und jedes Raubtier. Sie beuten die einfache Bevölkerung aus und lassen sie dabei verhungern. Die Beamten ernähren sich wohl, wofür sie ihre Ämter tragen. Es ist in unserem Lande überall dasselbe. Schließlich kam es zu unzähligen Hungertoden in der Bevölkerung. Die Armen hatten niemanden, an den sie sich wenden konnten. Wo liegt überhaupt der Sinn dafür, die Grundfesten des Landes zu stabilisieren, indem wir uns um Wohlergehen des Volkes sorgen, wenn wir den lebenden Menschen nicht einmal helfen?‘“ (JWS, Bd. 48, S. 586, Bericht vom 25. Januar 1854).

Besonders nach der Abschaffung des Systems der konfuzianischen Beamtenprüfung 1894 schienen die Günstlingswirtschaft der mächtigen *Yangban*-Sippen und die Korruption der Beamten ihre höchsten Formen erreicht zu haben. In dieser Hinsicht ist folgende Beobachtung des Deutschen Ernst v. Hesse-Wartegg, der im späten 19. Jahrhundert angeblich als

erster Europäer zu wissenschaftlichen Zwecken nach Korea kam, von besonderer Bedeutung:

„Ueberhaupt ist durch die Art und Weise, wie die Beamten wirthschaften und ihr Unwesen treiben, aller Handel und alle Industrie unterbunden. Denn den Mandarinen ist es darum zu thun, dass das Volk nur so viel erwirbt, als es nothdürftig zum Leben braucht. Und dass dies geschieht, dafür sorgen sie gründlich; denn da sie ihre Aemter sämmtlich nur auf einige Jahre erkauft haben, so muss ihr ganzes Streben darauf gerichtet sein, nicht nur die hohe Kaufsumme wieder herauszuschlagen, sondern auch noch ein Kapital zurückzulegen, das beim Verlassen des Amtes ihnen ein sorgenfreies Dasein gewährt. Die natürliche Folge davon ist ein unerhörtes Aussaugesystem. Bis vor 2 Jahren wurden alle höheren Aemter auf einen Zeitraum von 3 Jahren verkauft, bezw. verpachtet; jetzt werden sie gar nur mehr auf ein Jahr vergeben. Die Verwaltung des Landes ist in Folge dessen die elendste, die man sich denken kann. Nur gewisse Adelsfamilien können Mandarine, Richter und Offiziere werden. (...) Die Arbeit entehrt in Korea. Das Volk hat das Arbeiten verlernt, weil es weiss, dass es alles verliert, was es überflüssig erwirbt. Die Fähigkeiten des Volkes sind an sich sehr bedeutende, (...), aber die Leute sind durch den Druck, der auf ihnen lastet, abgestumpft“ (Hesse-Wartegg 1899: 6).

Das konfuzianische Ständesystem, das die dem Literaten-Stand institutionell festgelegte Ehre, Autorität, Prestige und viele exklusiven Privilegien, besonders den Erlass von Militär- und Arbeitsdienst, die die einfache Bevölkerung fast lebenslang (vom 16. bis zum 60. Lebensjahr) belasteten, garantierte, war in der Gesellschaft stark verwurzelt. Zur gleichen Zeit mussten die immer weniger werdenden Unterschichten unerträgliche Ausbeutung, Diskriminierung, Demütigung und Armut hinnehmen. Das heißt mit anderen Worten: Die soziale Mobilität der einfachen Bevölkerung in den *Yangban*-Stand kann nicht allein auf ideologisch motivierte Bedürfnisse nach Ehre und „Yangban“-Status zurückgeführt werden; wichtig war insbesondere der Wunsch, an den Privilegien der *Yangban* teilzuhaben: Vor allem die Befreiung vom drückenden Arbeits- und Militärdienst war eine Hauptmotivation.

Zentrale Erkenntnis für die weitere Argumentation der vorliegenden Untersuchung ist, dass die inflationäre Zunahme der Adeligen und die damit verbundene Verstärkung und Verbreitung der ethischen Prinzipien des Konfuzianismus, aber auch die Rivalitäten und der Antagonismus in der Gesellschaft, denen der „Fahrstuhleffekt“ des späten Joseon zugrunde lag, in der koreanischen Sprache der Gegenwart ihren Abdruck hinterlassen hatte.

Zunächst handelte es sich um den Bedeutungswandel der Statusbezeichnungen für Mitglieder der königlichen Familie, der Bürokraten und adeligen *Yangban*. Exemplarisch seien die Bezeichnungen *Yangban* und *Agassi* angeführt, weil diese noch heute häufig verwendet werden:

- *Yangban*: Diese Statusbezeichnung für die privilegierte Oberschicht in der Joseon-Zeit wurde – wie oben im Zitat (JWS, Bericht vom 20. Mai 1783) zu sehen war – schon im späten 18. Jahrhundert unter Leuten der unteren Stände als Anrede der 2. Person Singular verwendet und hat heute drei verschiedene Bedeutungen: 1) Gehobene Bezeichnung für den eigenen Ehemann einer dritten Person gegenüber (meistens bei älteren Generationen), 2) gehobene Bezeichnung für nicht anwesende Personen (meistens bei mittleren und älteren Generationen), 3) vulgäre und herablassende Anrede (meistens bei mittleren und älteren Generationen) männlichen Erwachsenen gegenüber.
- *Agisi (Agassi)*: Im späten Joseon war *Agisi* eine höfliche Bezeichnung für unverheiratete Kinder und Enkelkinder des Königs – sie wurden allerdings häufig schon mit 10 Jahren verheiratet (siehe Gim Yong-Suk 1995: 121f). Heute wird diese einst höfische Bezeichnung in Form von *Agassi* als direkte Anrede für junge weibliche Bedienungen im gastronomischen Bereich verwendet. Dieser Sprachgebrauch ist nun vulgär und herablassend, da sich jüngere koreanische Frauen im Allgemeinen sehr beleidigt fühlen, wenn sie mit dieser Bezeichnung angesprochen werden. Nichtsdestotrotz wird diese Bezeichnung im gastronomischen Bereich wie selbstverständlich gebraucht und hingenommen.

Bemerkenswert ist vor allem, dass die „obligatorischen“ Höflichkeitsformen im Koreanischen sich in der Zeit des Neukoreanischen viel stärker als in der mittelkoreanischen Zeit ausdifferenzierten (siehe Choe Dong-Ju 2000: 187-214; Go Yeong-Geun 2005: 296-315).⁶¹ So stellte Eckardt für das Korea des frühen 20. Jahrhunderts fest:

„Man stelle sich vor: von dem einfachen Verb „hada“ (= tun) gibt es nicht weniger als 300 verschiedene Formen! Die Abwandlung des Zeitwortes mit seinen Unregelmäßigkeiten macht die Sprache noch verwickelter“ (Eckardt 1950: 50).

⁶¹ Mittelkoreanisch: Anfang des 10. bis Ende des 16. Jahrhunderts (900-1600). Neukoreanisch: Anfang des 17. bis Ende des 19. Jahrhunderts (1600-1900) (siehe Lee Ki-Moon 1977).

Dieses Phänomen beschränkte sich nicht nur auf das Verb „hada“. Alle Grundformen der koreanischen Verben enden mit der Silbe „-da“. Viele Verben sind eine Verbindung des Verbs „hada“ mit einem Substantiv (z.B. *Gyeongheom* [Erfahrung] + *hada* [machen]): *Gyeongheom hada* [erfahren]). Die hochdifferenzierten interpersonalen Sprechstufen im Koreanischen des 20. Jahrhunderts lassen selbst heute noch den Grad des ständischen Rang- und Prestigebewusstseins der damaligen Koreaner vermuten. Zur Feststellung Eckardts passt übrigens eine Erklärung, die Manfred Beetz – übertragen auf den europäischen Kulturraum – gegenüber der deutschen Barockgesellschaft des 17. Jahrhunderts abgibt:

„Die allgemeinen, soziologischen Motive für die von chronischer Unsicherheit gekennzeichnete Verhaltensstrategie des Parvenüs konnten in der ständisch markant gegliederten Barockgesellschaft nur noch weitere Verstärkung erfahren“ (Beetz 1990: 267).

2.3.2 Die Sozialisationsinstanzen

In seinem Buch „Cultures and Organizations“ (1991) argumentiert der niederländische Kulturanthropologe Geert Hofstede, dass ein Großteil der bestimmten Muster des Denkens, Empfindens und Verhaltens, die ein Individuum im Inneren trägt, in der früheren Kindheit von seiner unmittelbaren sozialen Umwelt beeinflusst werde. Dabei nennt er das, was aus diesem Prozess des geistigen „Einprogrammierens“ resultiert, „Software of the mind“ (Hofstede 1991: 4).⁶² Insofern kann man den Prozess des geistigen „Einprogrammierens“ als Sozialisation eines Individuums verstehen. Die primäre Sozialisation beginnt in der Regel in der Familie, in der es geboren ist und heranwächst. Darin wird das erste Gerüst der Denkstruktur des heranwachsenden Menschen herausgebildet.

Der Heranwachsende ist noch in einem Alter, in dem er weder schreiben noch lesen kann, besonders auf verbal sich vollziehende Erziehungselemente der unmittelbaren Bezugspersonen angewiesen. Das erste Weltbild eines Kindes, das in der Familie geformt wird, entwickelt sich weiter in der sekundären Sozialisationsphase, die von schulischen Einrichtun-

⁶² Mit dem Begriff „Software of the mind“ meint Hofstede allerdings nicht, dass sich das kognitive Gebiet des Menschen im Sinne der Software des echten Computers verstehen ließe. Vielmehr verwendet er diesen Begriff im kulturanthropologischen Verständnis der Kultur als ein kollektives Phänomen in einem bestimmten sozialen Umfeld (vgl. Hofstede 1991: 4ff.).

gen übernommen wird. Der relevante Aspekt dabei ist die Internalisierung der auf der alltagskulturellen Ebene verankerten sozialen Normen, Werte und Rollen, die sich das heranwachsende Kind aneignet (vgl. Berger/Luckmann 2000: 142). Familie und Schule lassen sich daher als die zwei wichtigsten Träger für die Sozialisation in der sozialen Entwicklungsphase eines Individuums betrachten. Dieser Prozess wiederum wird von den gesellschaftlichen Gegebenheiten in der Geschichte eines Landes oder Kulturkreises wesentlich mitbeeinflusst. Davon ausgehend werden im Folgenden die konfuzianisch-patriarchalische Familie, und im Zuge dessen die Mittel- und Oberschicht, und die Bildungseinrichtungen der Joseon-Zeit in ihrer Funktion als Sozialisationsinstanzen betrachtet. Hieraus wird dann abgeleitet, welchen Einfluss diese Instanzen auf die Entwicklung des Individuums in der koreanischen Gesellschaft nahmen.

2.3.2.1 Das konfuzianisch-patriarchalische Familiensystem

Wenn man mit René König die Familie als eine primäre Institution der Gesellschaft zum „Aufbau der sozio-kulturellen Persönlichkeit des Menschen“ (König 1955: 145) betrachtet, so ist die konfuzianisch-patriarchalische Familie in Korea während der Joseon-Zeit als Sozialisationsinstanz zu verstehen, in der die Kindererziehung eine politische und gesellschaftliche Angelegenheit war. In konfuzianischer Tradition stand also die patriarchalische Familie nicht nur im Vordergrund des Lebens der einzelnen Familienmitglieder, die jeweils mit fest definierten Rollenpflichten in ethisch-moralischer Perspektive eingebunden waren, sondern die Familie selbst war in der Staatsideologie unmittelbar verankert (vgl. Choe Jae-Seok 1994: 47f.; Choe Bong-Yeoung 1997: 163). Man kann Bezug nehmend auf die „Pattern Variables“ von Talcott Parsons (siehe Esser 2001, Bd. 6: 59f.) feststellen, dass in Korea bei der Rezeption der neokonfuzianischen Ideen mehr auf den Partikularismus statt Universalismus Wert gelegt wurde. Der Kern der partikularen Werte des konfuzianischen Sozialsystems basierte dabei auf dem patriarchalischen Familiensystem mit Ahnenkult.

Das traditionelle Familienleben der Koreaner charakterisiert sich dabei über Generationen hinaus durch folgende drei Elemente: „Kindespflicht“, „Ahnenkult“ und „Harmonie in der Familie“ (siehe Choi Min-Hong 1960: 43). Dies heißt indes nicht, dass die oben angeführ-

ten Faktoren nur während der Joseon-Zeit im Mittelpunkt des Familienlebens in Korea gestanden hätten. Aber in der konfuzianischen Tradition wurden sie umso mehr betont, als der Staat die Kontrolle der Familie als Grundlage der Herrschaft ansah. Besonders galten die sich von den Fünf Grundbeziehungen des Konfuzianismus ableitenden folgenden drei Richtlinien für das „harmonische“ Familienleben: 1) Zuneigung zwischen Vater und Sohn, 2) Unterscheidung der Aufgaben zwischen Ehemann und Ehefrau, 3) Zuneigung zwischen den Geschwistern (vgl. Choi Min-Hong 1960: 47). Diese Prinzipien weiteten sich weit über die eigentliche Familie hinaus auf zwischenmenschliche Beziehungen aus: Das erste Prinzip übertrug sich auf die Beziehungen zwischen Herrscher (als Oberhaupt – „Vater“ – des Staates) und Untertan sowie zwischen Lehrer (als Oberhaupt – „Vater“ – seiner Schule) und Schüler. Aus dem zweiten Prinzip leitete sich die untergeordnete Rolle der Frau ab, und das letzte Prinzip zementiert die Rangordnung nach der Altersfolge.

Äußerst streng war die Beziehung zwischen Vater und Sohn, denn die Stellung der Söhne im konfuzianisch-patriarchalischen Familiensystem war durch die konfuzianische Tugend *Hyo* 孝 (Kindespflicht gegenüber den Eltern) mit der Staatsdoktrin eng verquickt. Unabhängig davon, ob die Anweisungen der Eltern richtig oder falsch waren, mussten die Kinder als Untergebene ohne Widerworte ihren Eltern gehorchen. Das Bildungsbuch von Zhu Xi „Sohak“ (Kleine Lehre) lehrt hierzu:

„Wenn Söhne / Schwiegertöchter ihren Pflichten gegenüber den Eltern / den Schwiegereltern nachgehen, widersetzen sie sich den Anweisungen der Eltern / Schwiegereltern nicht. Bieten Eltern / Schwiegereltern ihnen etwas zu Essen an, so müssen sie unbedingt ein wenig davon zu sich nehmen, selbst wenn sie es nicht wollen. Erst danach dürfen sie auf die nächste Anweisung der Eltern / Schwiegereltern warten. Und wenn Eltern / Schwiegereltern ihnen etwas zum Anziehen schenken, so müssen sie es sich unbedingt anziehen. Erst danach dürfen sie auf die nächste Unterweisung der Eltern / Schwiegereltern warten“ (Sohak, Teil 2, 11).

Die Kindespietät in der konfuzianischen Tradition war eine unabänderliche und absolut zu befolgende Pflicht für die Kinder, deren Verletzung als die größte Sünde, die ein Mensch begehen konnte, betrachtet wurde (vgl. Cha Seong-Hwan 1989: 119f.). Die konfuzianische Kindespflicht bezog sich dabei nicht nur auf die Pflicht des Sohnes gegenüber den Eltern in der realen Welt, sondern sie umfasste auch den Ahnenkult, durch den die männlichen

Mitglieder der Familie, besonders das Familienoberhaupt, den Vorfahren gegenüber ihre Kindespflicht in Form von Ahnenverehrung zu erfüllen hatten. Kinder, besonders die Söhne, wurden daher äußerst streng in den Traditionen erzogen. Lowell (1885) beschreibt seinen Eindruck über diese in Korea herrschende konfuzianische Ethik folgendermaßen:

„(...) ihre Liebe scheint irgendwie zu unzureichend zu sein, um sie als Liebe zu bezeichnen. Die Koreaner wissen so gut wie nichts von einer feingeistigen und moralischen Seite von Gefühlen. Für sie gibt es nur Zuneigung, die Kinder gegenüber den Eltern haben, in der Form strenger Pflichten. In diesem Zusammenhang scheinen Koreaner Europäer weitgehend zu übertreffen“ (Lowell 2001: 111).

Um nachvollziehen zu können, wie die konfuzianische Kindererziehung in der traditionellen koreanischen Familie aussah, wird im Folgenden das von Zhu Xi postulierte Erziehungsmuster in der Familie aus dem „Sohak“ angeführt:

„**Wenn ein Sohn geboren wird**, muss unbedingt eine Erzieherin unter den Konkubinen des Vaters oder anderen erwachsenen Frauen ausgewählt werden. Diese muss großherzig und barmherzig sein und die Alten ehren. Sie muss außerdem bedachtsam sein und wenig reden. **Wenn das Kind so groß geworden ist, dass es Reis verdauen kann**, muss ihm beigebracht werden, mit der rechten Hand zu essen. **Wenn es zu sprechen beginnt**, muss es belehrt werden, dass Jungen schnell antworten und Mädchen langsam. (...). **Im 6. Lebensjahr** lehrt man das Kind zählen und Geographie. **Ab dem 7. Lebensjahr** dürfen Kinder unterschiedlichen Geschlechts nicht mehr zusammen sein. Sie essen nun nicht mehr gemeinsam. **Im 8. Lebensjahr** werden Kinder in der Tugend der Bescheidenheit unterrichtet, damit sie beim Ein- und Austreten, beim Hinzusetzen im Rahmen eines familiären Treffens und beim Essen unbedingt den älteren Personen den Vortritt lassen. **Im 9. Lebensjahr** wird ihnen beigebracht, wie man die Tage zählt. **Ab dem 10. Lebensjahr** halten sich die Knaben im Zimmer des Außengebäudes des Elternhauses auf, wo sie vom Privatlehrer in Schreiben der chinesischen Zeichenschriften und im Rechnen unterrichtet werden. Seide dürfen sie noch nicht tragen. Höfliche Umgangsformen lernen sie nur elementar. Jeden Morgen und jeden Abend üben sie sich in den höflichen Umgangsformen für Kinder, machen sich aber zuerst mit den einfachen und leicht zu erlernenden vertraut“ (Sohak, Teil 1, 1).

Aus diesen Prinzipien der konfuzianischen Kindererziehung lassen sich hinsichtlich der Persönlichkeitsentwicklung besonders drei Merkmale beobachten: In Punkto Kommunikationsverhalten wurden Kinder schon in der frühesten Kindheit zu passiven und zurückhaltenden Menschen erzogen. Die Sprache sollte für Kinder kein Mittel zur wechselseitigen

Kommunikation oder zum Ausdruck von eigenen Gedanken sein, sondern sie wurde als das notwendige Mittel zur sprachlichen Darstellung ritualisierter Ehrerbietigkeit und Unterwerfung angesehen. Kinder mussten daher genauestens nach dem damaligen Motto „der Untergebene findet kein Wort“⁶³ (Choe Jae-Seok 1994: 29) handeln und die Worte des Vaters absolut befolgen. Ein pflichtbewusster gehorsamer Sohn sollte, wenn er in der Lebenszeit seines Vaters dessen Lebensprinzipien verstanden hatte, drei Jahre nach dem Tod des Vaters die Regeln des Vaters für die Familie beibehalten (vgl. I Gi-Seok 1999: 49). Seine Pflichterfüllung als Sohn gegenüber dem Vater sollte der Sohn sein Leben lang als Ahnenkult fortsetzen. Prinzipiell war dieser Kult nur vom Stammhalter der Familie, also dem ältesten Sohn, auszuüben. Damit fungierte das Familienoberhaupt als Priester (vgl. Debon 1979: 82). Die Familien waren also zugleich eine Art Religionsstätte und verfügten daher über „eigene Familienschreine und brachten ihren toten Vorfahren an Gedenktagen Opfer“ (DGK⁶⁴ 1995: 93) dar.

Im „Sohak“ wurde in der Erziehung – wie oben bereits erwähnt – auch die soziale Ungleichheit zwischen Mann und Frau festgeschrieben. Die Schicksalswege der Jungen und Mädchen trennten sich vom siebten Lebensjahr an. Von diesem Zeitpunkt an wurden sie streng voneinander isoliert und geschlechterspezifisch erzogen und ausgebildet. Frauen wurden in der koreanischen konfuzianischen Tradition besonders unterdrückt. Im frühen Joseon hatte ihre Unterdrückung noch nicht ganz diese Ausmaße angenommen. Und Frauen im frühen Joseon hatten die gleichen Erbrechte wie ihre Brüder, und sie konnten sogar Eigentumsrechte nach der Eheschließung beanspruchen. Sie hatten ebenfalls das Recht, den Ahnenkult der Vorfahren durchzuführen (vgl. Chang Jin-Sook 1993: 22ff.). All diese Rechte verloren die Frauen allerdings, als sich das System der Sippenrechte⁶⁵ im frühen 18.

⁶³ 在下者有口無言.

⁶⁴ DGK: Die Geschichte Koreas, herausgegeben vom Koreanischen Institut für Internationale Bildungsentwicklung, Bildungsministerium Korea (Republik), Seoul, 1995.

⁶⁵ Wichtige Inhalte des Sippenrechts waren unter anderem folgende Regeln für innerfamiliäres Leben: „1) Zu den Sippenmitgliedern werden nur die Agnaten gezählt, 2) die soziale Stellung des Vaters geht nur auf seinen ältesten von einer legitimen Ehefrau geborenen Sohn über, 3) es gibt keine gemeinsame elterliche Gewalt. Der Vater besitzt das Gewaltmonopol innerhalb der Familie. Die Kinder müssen dem Vater gehorsam sein, 4) wenn der Vater stirbt, so ist nur der älteste Sohn erberechtigt“ (Pak Jai-Sin 1985: 33).

Jahrhundert in der Gesellschaft etablierte. Nun hatte der Stammhalter ein bevorzugtes Erbrecht, nicht zuletzt weil seine Position mit der exklusiven Pflicht zu einem ausgiebigen Ahnenkult verbunden war.⁶⁶

Nach dem Sippenrecht galten für Frauen drei Pflichten, die im Koreanischen *Samjongjido* (三從之道, Drei gehorchende Wege) genannt wurden: „1) Frauen haben sich in der Kindheit ihrem Vater zu unterwerfen und ihm zu dienen. 2) In der Ehe haben sie ihrem Ehemann zu folgen. Und 3) Nach dem Tod ihres Mannes haben sie sich ihren Söhnen unterzuordnen“ (Sohak, Teil 2, Kap. 2, Vers 67). In demselben Kapitel des Buches finden sich daneben sieben Prinzipien *Chilgeojiak* (七去之惡, sieben Sünden in der Ehe), auf Basis derer ein Mann sich von seiner Frau scheiden lassen konnte und sollte, wenn sie „1) ihre Schwiegereltern nicht ehrte, 2) keine Söhne gebar 3) mit einem Fremden ausging, 4) Eifersucht zeigte, 5) eine unheilbare Krankheit hatte, 6) zuviel redete oder 7) stahl“ (Sohak, Teil 2, Kap. 2, Vers 67). Die untergeordnete Stellung der Frau manifestierte sich vor allem als Prinzip der zwischenmenschlichen Beziehungsformen in die den Drei Grundregeln (*Samgang*) und den Fünf Grundbeziehungen (*Oryun*).

Bevor die Jungen in den literarischen Künsten unterwiesen wurden, wurden sie mit der sozialen Rangordnung innerhalb der Familie vertraut gemacht, dem dritten Merkmal der konfuzianischen Kindererziehung:

„Alle Untergebenen und Jüngeren in der Familie dürfen nichts nach eigenem Gutdünken tun, selbst wenn es sich um eine geringfügige Sache handelt. Erst müssen unbedingt die Älteren der Familie um Erlaubnis gebeten werden“ (Sohak, Teil 2, Kap. 5, Vers 1, 15).

Dieses Prinzip des zwischenmenschlichen Umgangs übertrug sich weiter auf die Beziehungen zwischen den Älteren und Jüngeren außerhalb der Familie. Nahezu jede Handlung von Untergebenen konnte demnach erst nach Zustimmung älterer Personen erfolgen:

⁶⁶ In der Joseon-Zeit wurden bei Adeligen aufwendige Ahnenfeiern bis in die dritte Generation durchgeführt. Dies erforderte großen finanziellen Aufwand. Dieser Aufwand verbunden mit der exklusiven Pflicht der Ahnenverehrung durch den ältesten Sohn, begründete sein exklusives Erbrecht (siehe Choe Jun-sik 1998: 187). Heute wird in Korea der Ahnenkult normalerweise für bis zu zwei Generationen Verstorbener durchgeführt.

„Der Sohn muss in der Familie seine Kindespflicht erfüllen und außerhalb des Hauses gegenüber älteren Personen ehrerbietig sein. Reden und Handeln muss er bedachtsam. Er muss zuversichtlich und gegenüber vielen Menschen gutherzig sein. Auch muss er gutherzige Menschen besonders hoch ehren. Wenn noch freie Kräfte verfügbar sind, dann muss er sich dem Studium der (konfuzianischen) Schriften widmen“ (Sohak, Teil 1, Kap. 2, Vers 15).

Die literarische Bildung der Kinder war eine der wichtigsten Angelegenheiten für die Familie, weil sie nicht nur mit dem Ansehen der Familie, sondern auch mit der Verfügbarkeit der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Machtmittel untrennbar verquickt war. Macht und Vermögen sichern oder erhalten konnten die Familien meist nur, wenn die Söhne die staatlichen Beamtenprüfungen bestanden. Der Erfolg bei der staatlichen Prüfung wurde als wichtigster Weg zur Erfüllung der Kindespflicht betrachtet. In der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit wurde der Konkurrenzkampf innerhalb der herrschenden Oberschicht immer härter, weil diese Schicht – aus weiter oben dargelegten Gründen – stark angewachsen war (siehe 2.3.1.2 dieser Arbeit). Es gab immer mehr Bewerber, während die verfügbaren Ämter in ihrer Zahl relativ konstant blieben.

2.3.2.2 Die konfuzianischen Bildungseinrichtungen

In diesem Abschnitt soll das System der Schulerziehung der Joseon-Dynastie und deren gesellschaftliche Folgen im Umriss dargestellt werden. Zur Vorbeugung von Missverständnissen muss vorweg darauf hingewiesen werden, dass die staatlichen konfuzianischen Schulsysteme Chinas und Koreas nicht mit den modernen Schulsystemen, die auch in diesen beiden Ländern später aus dem Westen übernommen wurden, korrespondierten. Tilemann Grimm äußert hierzu:

„Es handelt sich vielmehr um eine Einrichtung, die der Struktur nach etwa als ein ‚Amt für vorakademische Auslese‘ angesehen werden kann, wo man sich registrieren ließ, nachdem man bereits ‚zur Schule‘ gegangen war, d.h. die Grundlagen der Bildung im Vaterhaus oder an einer Gemeinschaftsschule (*i-hsüe*) erworben hatte“ (T. Grimm 1960: 47).

In der traditionellen koreanischen Gesellschaft begannen die Jungen im Durchschnitt mit sechs Jahren mit der literarischen Bildung, die sieben oder acht Jahre dauern sollte (siehe Choi Min-Hong 1960: 26). Für diese primäre Ausbildung gab es nahezu in jedem Dorf

eine Privatschule für elementare literarische Bildung, die *Seodang* genannt wurde (siehe Choe Jun-Sik 1998: 171). Diese Schulen wurden freiwillig von lokalen Gelehrten oder reichen Bauern eingerichtet und verbreiteten sich seit dem 16. Jahrhundert schnell (siehe Min Byeong-Deok 2003: 229).

Der Lehrer, der in der konfuzianischen Tradition dem König und dem Vater gleichgesetzt wurde, hatte die absolute Autorität. Das Lernen war passiv, der Schüler lernte auswendig und seine Aufmerksamkeit sicherte der gern und häufig vom Lehrer gebrauchte Stock (vgl. Min Byeong-Deok 2003: 229; Choi Min-Hong 1960: 55). Dazu empfiehlt denn auch das 5. Kapitel des Buches „Sohak“ folgende Methode zum Selbstlernen:

„(...) Zum Selbstlernen muss ein durchdachter Stufenplan aufgestellt werden. An keinem einzigen Tag darf der Lernende den Lehrplan vernachlässigen. Der Lernende lernt jeden Tag sorgfältig aus einem klassischen Buch des Konfuzianismus. Er liest nicht einfach auf einmal viel, sondern langsam und konzentriert. Das Lesen muss der Lernende in jeder Nacht mit aufrichtiger Sitzhaltung ca. 300-mal wiederholen, so dass jedes Schriftzeichen und jeder Absatz verstanden werden. Vor dem Beginn des täglichen Lernens muss der Lernende das, was er vor drei oder fünf Tagen gelernt hat, 50- oder 70-mal laut lesen, um es auswendig zu lernen. Selbst wenn er nur ein einziges Zeichen überliest oder nicht beherrscht, ist dies schon zu viel“ (Sohak, Teil 5, 86).

Diese konfuzianische Lernmethode behinderte das schöpferische und kreative Denken der konfuzianischen Beamten während der Joseon-Zeit, zumal das mechanische Auswendiglernen durch negative Sanktionen forciert wurde. Mit Recht nennt Max Weber die diktatorische Erziehungsmethode im konfuzianischen Sozialsystem Chinas eine „Prügelpädagogik“, vergleicht sie mit mittelalterlichen deutschen Schulen und unterstreicht den negativen Aspekt für die Gesellschaft, in der Prügel- und Körperstrafen, wie in der Schule gelernt, das ganze Leben über perpetuieren:

„Prügel aber blieben die nationale Strafform. Sie entstammten ihrerseits der fürchterlichen Prügelpädagogik der chinesischen Volksschule, deren Eigenart in folgenden an unser Mittelalter erinnernden, aber doch offenbar *noch* extremer entwickelten, Zügen bestehen soll: Die Väter (der Sippen oder Dörfer) stellten die ‚rote Karte‘ (Schülerliste, Kuan tan) zusammen, engagierten aus den stets in Überangebot vorhandenen amtslosen Literaten den Schulmeister auf Zeit, der Ahnentempel (oder andere ungenutzte Räume) war der bevorzugte Schulraum; von früh bis spät ertönte das Unisono-Brüllen der geschriebenen

„Linien“; der Schüler war den ganzen Tag in einem Zustande der „Verbiesterung“ (das Zeichen dafür – meng – ist: ein Schwein im Kraut)“ (Weber 1989, Bd. 19: 315f.).

Choi Min Hongs Beschreibung der koreanischen Dorfschule in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit zeigt die Gültigkeit der Weberschen Aussage für Korea:

„Beim lauten Lernen ließ sich kein Schüler vom anderen stören. Durch das ganze Dorf konnte man dieses laute Lernen hören und die Dorfbewohner waren stolz auf ihre Sö dang. (...) Der Unterricht währte von morgens 8 Uhr bis abends 5 Uhr fast ununterbrochen, nur mit kurzer Pause für das Mittagessen, das die Schüler von zuhause mitbrachten. Der Unterricht wurde von Ende September bis April, also in der Zeit, in der die Feldarbeit größtenteils ruhte, abgehalten“ (Choi Min-Hong 1960: 55).

Darüber hinaus hatten die Kinder während des Unterrichts die grundlegenden Verhaltenskodizes – besonders eine fixierte Körperhaltung – strikt einzuhalten. Die Söhne der Oberschicht hatten häufig Privatlehrer, ansonsten gab es auch Privatschulen *Seodang*, für die nur Kinder der Oberschicht zugelassen waren. Im ersten Jahr wurden die grundlegenden zigtausend Zeichen des Chinesischen gepaukt. Ab dem zweiten Jahr standen die konfuzianische Klassiker in der Reihenfolge von „Sohak“ 小學 (Kleine Lehre), „Mengja“ 孟子 (Menzius), „Noneo“ 論語 (Gespräche des Konfuzius), „Jungyong“ 中庸 (Maß und Mitte) und „Sijeon“ 詩傳 (Buch der Lieder) und „Juyeok“ 周易 (Buch der Wandlung)“ auf dem Stundenplan (siehe Choi Min-Hong 1960: 54). Die Kinder eigneten sich den konfuzianischen Wissensschatz an, indem sie ihn auswendig lernten.

Die ideologische Zielsetzung der „schulischen“ Erziehung im konfuzianischen Korea war, wie der erste König der Joseon-Dynastie proklamierte, „das Volk zu belehren“ (JWS, Bd. 1, S. 84, Bericht vom 5. Oktober 1395). Die staatlichen Bildungseinrichtungen konzentrierten sich allerdings ausschließlich darauf, die „neue“ Generation für die Staatsverwaltung zu erziehen. Die Schulbücher änderten sich in über 500 Jahren kaum, denn außer den überlieferten konfuzianischen Klassikern waren keine anderen Bücher zugelassen. Eine Stagnation im Denken war die Folge.

In der Hauptstadt Seoul gab es die staatliche Akademie der höchsten Stufe *Seonggyungwan*. Hier wurde die Elite des Beamtennachwuchses ausgebildet. Die meisten hochrangigen Bürokraten der Joseon-Dynastie stammten von dieser Schule (siehe Choe Bong-Yeoung 1997: 195). Auch hier lernten die Schüler fast nur auswendig. Schulische Bildung und religiöser Kult waren ineinander verwoben. Auf dem Schulgelände der Akademie befand sich neben Unterrichtshallen ein Ahnentempel, in dem zweimal jährlich – im Frühling und Herbst – die Zeremonien des Ahnenkults für Konfuzius und weitere vorbildliche Gelehrte aus China und Korea durchgeführt wurden (siehe Jeong Jae-Geol 2000: 489).⁶⁷ In den vier primären Schulen in Seoul *Hakdang* und in den staatlichen Provinzschulen *Hyanggyo*, die der Staatsakademie untergeordnet waren, gab es ebenfalls Ahnentempel (siehe Vos 1977: 163f.). In diesen Schulen wie an der Akademie gab es Wohngebäude für die Schüler. Während an der Akademie nur *Yangban* zugelassen waren, so gab es in den Provinzschulen auch Kinder von Familien niedrigeren Standes, jedoch waren Wohngebäude und Unterrichtsräume strikt getrennt.⁶⁸

Seit dem 16. Jahrhundert weigerten sich die Familien der privilegierten Oberschicht, ihre Söhne in die staatlichen Provinzschulen zu schicken. Die *Yangban* wollten nicht, dass ihre Kinder gemeinsam mit denen der gemeinen Leute dieselbe Schule besuchten, auch wenn der Unterricht getrennt stattfand. Stattdessen entstanden nun Eliteprivatschulen *Seowon* für die Kinder der Oberschicht. In einem Bericht der Annalen der Joseon-Dynastie aus dem Jahre 1536 berichtet ein Bürokrat dem König Jungjong (regiert 1506-1544):

„Die Söhne der Literaten in unserem Land können ohne Arbeitsdienste unbeschäftigt leben, auch wenn sie keine konfuzianische Ausbildung haben. Dies liegt daran, dass man in unserem Land die Edlen und das Volk aufs deutlichste unterscheidet. (...) Was die Schule betrifft, gehen die Söhne der Literaten auf dem Lande nicht in die Provinzschulen. Als ich noch jung war, gingen die meisten Söhne der Literaten in den Provinzen *Hyanggyo*. Aber heutzutage hält es jeder von ihnen für eine Schande, die Provinzschule zu besuchen. (...) Sie sagen, dass sie das konfuzianische Studium als Beruf ausübten, gehen aber

⁶⁷ Daneben gab es Wohngebäude, in denen insgesamt 200 Amtsanwärter (Studenten) untergebracht wurden (siehe Jeong Jae-Geol 2000: 489).

⁶⁸ Die Zahl der Amtsanwärter in Provinzschulen variierte je nach Größe der jeweiligen Bezirke. Nach den Annalen der Joseon-Dynastie gab es z.B. im Jahre 1625 landesweit 40.000 Amtsanwärter in den Provinzschulen (siehe JWS, Bericht vom 20. Januar 1625).

trotzdem nicht in die Provinzschule, weil sie sich schämen, in die Schule zu gehen, in der auch Leute aus unteren Schichten unterrichtet werden“ (JWS, Bd. 17, S. 630, Bericht vom 11. Januar 1536).

Gegründet wurden die Privatschulen für die *Yangban* von der Literatengruppe der *Sarim*. Die *Sarim* waren die Nachfahren von neokonfuzianischen Beamten, die aus Loyalitätsgründen den Sturz der Goryeo-Dynastie abgelehnt hatten und sich dem Beamtendienst für die Joseon-Dynastie verweigerten. Im 16. Jahrhundert akzeptierten sie die Ablegung der Staatsprüfung durch die neue Dynastie und errangen bald wieder Macht und Einfluss in der Zentralbürokratie. Sie beeinflussten, den Lehren Zhu Xis eng verbunden, die neokonfuzianische Weltauffassung und Sozialethik in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit und förderten die landesweite neokonfuzianische Indoktrination.

Der auffälligste Unterschied zwischen den staatlichen Bildungseinrichtungen (*Seonggyungwan* und *Hyanggyo*) und den von der *Sarim*-Gruppe errichteten Privatschulen (*Seowon*) bestand darin, dass in Privatschulen lediglich die koreanischen Literatenvorfahren der Joseon-Zeit als Ahnen verehrt wurden (siehe Jeong Jae-Geol 2000: 487). Dies verstärkte zwar die Beziehung zwischen dem koreanischen Lehrer und seinem Schüler, schwächte aber insgesamt den Zusammenhalt der konfuzianischen Lehre. Immer mehr ehemalige Bürokraten aus dieser Gelehrtengruppe gründeten eigene Privatschulen, deren Schüler sich sozial und ideologisch primär dem eigenen Lehrer verpflichtet fühlten. Nach Jeong Jae-Geol (2000: 487) gab es im späten 19. Jahrhundert landesweit insgesamt 1500 individuelle Ahnenverehrungen in 903 Seowonschulen. Die damit verbundene ideologische Zersplitterung spaltete den Literatenstand in Fraktionen. Folge dieser Spaltung waren die Seilschaften der Schulen in den Behörden, Günstlingswirtschaft durch die Schulleiter und ihre aufgestiegenen Schüler sowie eine Blüte von Korruption in der zweiten Hälfte der Joseon-Zeit (vgl. Jung Jae-Geol 2000: 487).

2.3.2.3 Politisierung der Familie und deren soziale Folgen

Einer der Gründe für die Bürokraten der Joseon-Dynastie, die patriarchalische Familie zu unterstützen, war der Wunsch, die eigene zweckmäßigen Herrschaftsinteressen „rational“ durchzusetzen. Die „rationale“ konfuzianische Vorstellung über die Folgewirkung von

Familie und Staat besagt: Ordnung in der Familie ist Ordnung im Staat. Diese Idee im Konfuzianismus findet sich bereits im Kapitel 42 „Da-xue“ (Große Lehre) der altchinesischen Ritualaufzeichnung „Li-ji“. Zhu Xi entnahm dieses Kapitel und kompilierte es mit seinen Kommentaren zu einem eigenen Buch „Da-xue“. Zur Beziehung zwischen Staat und Familie äußert Zhu Xi der „Da-xue“ folgend:

„(...) Echte und aufrichtige Absichten – sie führen zur korrekten Ausrichtung des Herzens. Ist das Herz korrekt ausgerichtet, dann entwickelt sich die eigene moralische Qualität. Ist die eigene moralische Qualität entwickelt, dann vermag Ordnung in der Familie zu sein. Ist Ordnung in der Familie, kann der Staat geordnet werden. Ist der Staat geordnet, dann kann die ganze Welt zu Ruhe und Frieden finden“ (Da-xue, Kap. Da-xue)⁶⁹

Diese konfuzianische Vorstellung wurde in Korea mit folgenden vier Worten zusammengefasst, die als Prinzip der Herrschaftsideologie aufgenommen wurden (siehe Choi Min-Hong 1960: 43f.):

- *Susin* 修身 (Selbstbeherrschung),
- *Jega* 濟家 (Ordnung in der Familie),
- *Chiguk* 治國 (Regieren des Staats),
- *Pyeongcheonha* 平天下 (Frieden unter dem Himmel).

Bereits in der Regierungszeit des ersten Königs der Joseon-Dynastie standen diese politischen Prinzipien im Zentrum der Ausrichtung des Staates:

„Ein Berater des Königs überreichte seiner Majestät folgende Denkschrift: „(...) Wenn Eure Hoheit die Belehrungsstunde der elementaren Klassiker des Konfuzianismus nicht als eine unentbehrliche Angelegenheit erachtet, dann wird man dies in den nachkommenden Generationen zum Vorwand nehmen, und solche ungute Gewohnheit würde bestimmt dazu führen, das konfuzianische Studium zu vernachlässigen, weil Ihr als der erste König dieser Dynastie Vorbild für nachkommende Generationen sein werdet. Wie könnte man dies für geringfügig halten? Ihr ganz Ergebener erlaubt sich zu wünschen, dass sich Eure Hoheit mit konfuzianischen Studien befassen, indem Eure Hoheit mit konfuzianischen Studien befassen, indem Eure Hoheit täglich in der Belehrungsstunde die Klassiker ‚Große Lehre‘ vorlesen lassen. Eure Hoheit, sorgt Ihr bitte dadurch für die Umsetzung der vier Prinzipien (Selbstvervollkommnung, Ord-

⁶⁹ Ralf Moritz 2003: 9.

nung in der Familie, Regieren des Staats und Frieden unter dem Himmel)!’ Seine Majestät sanktionierte diesen Vorschlag“ (JWS, Bd. 1, S. 35, Bericht vom 14. November 1392).

In der Tat schienen die Bürokraten der Joseon-Dynastie davon überzeugt zu sein, dass, der, der als Sohn die gehorsame Kindespflicht gegenüber dem Vater richtig erfüllt, auch als Untertan mit seiner Loyalität dem König und dem Staat dient. Im „Buch der Ehrfurcht“ (Xiao-jing, 孝經) findet sich diesbezüglich folgende Stelle:

„Die Gesinnung der Ehrfurcht, die der Edle im Dienst der Eltern zeigt, kann auf den Fürsten übertragen werden und wird dann zur Treue; die brüderliche Gesinnung, mit der er seinem älteren Bruder dient, kann auf die Vorgesetzten übertragen werden und wird dann zum Gehorsam; die Leitung, die er im Hause ausübt, kann als Ordnung auf das Staatsleben übertragen werden“ (Xiao-jing, 14. Kap.).⁷⁰

Diese konfuzianischen Vorstellungen haben in Korea während der Joseon-Zeit dazu geführt, dass ein Bewusstsein der Trennung von privaten und öffentlichen Situationen kaum entstanden ist (vgl. Cha Seong-Hwan 1998: 47). Das Prinzip der zwischenmenschlichen Ordnungen basierte dabei auf dem konfuzianischen „Familialismus“⁷¹, der als Grundlage der gesellschaftlichen Konstruktion betrachtet wurde. Man suchte den Weg zur friedlichen Welt auf der Basis der „harmonischen“ Familie zu finden.

Der konfuzianisch-patriarchalische Familialismus bildet ein autoritäres Ordnungssystem, das auf die Machtverhältnisse zwischen Vater und Sohn rückbezogen ist, deren Beziehung als „natürlich“ angenommen wird. Daraus schloss man, diese Beziehung sei unabänderlich, weil sie mit der vom Himmel bestimmten Bindung verbunden sei. Auch die Beziehung

⁷⁰ Richard Wilhelm 1940: 16. Dieser Absatz findet sich auch in „Sohak“ (Kleine Lehre) von Zhu Xi, Teil 2, Kapitel 6, Vers 100. Den Gedanken des Lehrauftrages des Staates betont Zhu Xi im folgenden Abschnitt: „Das Volk erhält sein Leben von drei Menschen. Daher muss man ihnen allen gleich dienen. Der Vater gibt das Leben, der Lehrer lehrt, und der König erzieht das Volk. Ohne Vater gibt es kein Leben, ohne Erziehung gibt es kein Weiterleben. Und ohne Lehre erkennt man keine Pflichten“ (Sohak, Teil 2, Kap. 3, Vers 103).

⁷¹ Beat Fux definiert den Begriff „Familialismus“ aus familiensoziologischer Sicht wie folgt: „ein Verhältnis von Familie und Gesellschaft, das eine Isomorphie zwischen diesen beiden sozialen Gebilden behauptet. Es handelt es um einen Denkstil, welcher die Gesellschaftsstruktur aus der Familienorganisation zu begründen versucht. Daraus resultiert sein starkes Bedürfnis, politisch gegen jegliche Destabilisierung der Familie vorzugehen“ (Fux 1994: 209).

zwischen Geschwistern wurde in Korea auf diese Weise betont. Die Beziehung der Ehepartner wurde in den Hintergrund der Beziehung zwischen Vater und Sohn, ja sogar der zwischen Mutter und Sohn, gedrängt. Ehemann und Ehefrau galten so als zwei urfremde Menschen, da sie die nicht durch Blutsverwandtschaft verbunden waren. Die einzige Chance seitens der Frau, in blutverwandte Beziehung zur Familie des Ehemannes einzutreten, war das Gebären des männlichen Stammhalters. Denn „*Zeugung des Sohnes ist Todüberwindung*: Der Sohn ist der Vater selbst. (...) Die Mutter ist Mittlerin“ (Tellenbach 1979: 9).

Schließlich charakterisierte sich die koreanische Familie in der konfuzianischen Tradition durch die streng hierarchische Struktur in zwischenmenschlichen Beziehungen: Söhne durften über keine einzige häusliche oder eigene Angelegenheit nach eigenem Wille entscheiden, solange der Vater noch lebte, und zwar unabhängig vom Alter des Sohnes. Nach diesen Gesetzen mussten Frauen mit dem Tod ihres Mannes auch ihre elterliche Autorität auf ihren ältesten Sohn übertragen. So konzentrierte sich der neokonfuzianische Familialismus in Korea darauf, die absolute Autorität des Familienoberhaupts aufrecht zu halten. Die Drei Grundregeln (*Samgang*) haben entscheidend dazu beigetragen, die Autorität des Herrschers, des Vaters und des Ehemannes zu festigen, die jeweils mit den Pflichten „Loyalität“ der Untertan, „gehorsame Pflicht“ der Kinder und „Treue“ der Ehefrauen verbunden waren.

In seiner Studie über die „Autorität und Familie“ (1936) befasste sich Max Horkheimer (1968: 277-359) mit der Rolle des Vaters in der geschichtlichen Abfolge, wobei er Autorität als „eine zentrale geschichtliche Kategorie“ (Horkheimer 1968: 300) betrachtete. Dabei kritisierte Horkheimer vor allem die patriarchalische Familie im Zeitalter des Absolutismus Europas als „eine der wichtigsten erzieherischen Agenturen“ (Horkheimer 1968: 330), in der der Heranwachsende bereits in der frühesten Kindheit zur Gewöhnung der väterlichen Autorität erzogen wurde (vgl. Horkheimer 1968: 330f.), damit das Kind von sich aus sein Unterordnungsverhältnis, nach dem die Gesellschaft, deren Struktur als eine vergrößerte Familie anzusehen ist, verlangt, von vornherein wie selbstverständlich akzeptiert:

„Der Eigenwille des Kindes soll gebrochen und der ursprüngliche Wunsch nach freier Entwicklung seiner Triebe und Fähigkeiten durch den inneren Zwang zur unbedingten Pflichterfüllung ersetzt werden“ (Horkheimer 1968: 331).

Dabei verbargen sich die wahren Gründe für die Unterdrückung der natürlichen Entwicklungsmöglichkeiten des heranwachsenden Individuums hinter dem Schleier der religiös metaphysischen Doktrin, so dass die Wahrheit dem Bewusstsein der religiös geprägten gewöhnlichen Menschen entzogen war (vgl. Horkheimer 1968: 332ff.). Korrespondierend mit der Auffassung Horkheimers weist die deutsche Sinologin Rosemarie Juttka-Reisse auf die politische Instrumentalisierung der patriarchalischen Familie im konfuzianischen Sozialsystem hin:

„Als Träger eines Autoritätsverhältnisses, das die Individuen unter Anwendung von Zwangsmitteln sozialisierte und das Recht des Vaters über Leben und Tod seiner Kinder in sich einschloß, war die patriarchalische Familie die gesellschaftliche Basis der politischen Despotie. Sie war die einzige gesellschaftliche Instanz, die dauerhaft in der Lage war, den politischen Herrschaftswillen weiterzugeben und in den Subjekten zu verankern“ (Juttka-Reisse 1977: 41).

Im Mittelpunkt der konfuzianischen Verschleierungspolitik zur Verfestigung der Über- und Unterordnungsverhältnisse von Vater und Sohn in öffentlichem Lebensbereich stand – worauf Horkheimer mit Recht hinwies – die Institution des Ahnenkults, durch die eine ununterbrochene Fusionierung von profaner und sakraler Sektoren möglich war (vgl. Horkheimer 1968: 293). Das Alltagsleben war damit permanent an magisch-religiöse Glaubensvorstellungen agglutiniert. Bemerkenswert sind dabei die psychischen und moralischen Auswirkungen des Ahnenkults auf die Sozialisation des Heranwachsenden:

„Der Ahnenkult, der auf jeden Einzelnen von seiner Geburt an durch Erziehung, Sitten und Religion als lebendige gesellschaftliche Macht einwirkt, empfängt seine stets erneuerten Impulse nicht allein durch die Erfahrungen des Kindes und jungen Mannes mit seinen eigenen Eltern und Großeltern, sondern auch durch äußerst vielfältige psychische Regungen, die aus der vorhandenen Situation in den Individuen entstehen und sich dieser kulturellen Form bedienen. So bietet etwa die Vorstellung, daß die Ahnen auch im Jenseits mächtig sind und segnen können, die Möglichkeit, das unberechenbare Schicksal zu beeinflussen“ (Horkheimer 1968: 292).

In Verbindung mit dem Ahnenkult stand die Kardinaltugend „Hyo“ (Kindespflicht gegenüber den Eltern) im Mittelpunkt der neokonfuzianischen Staatsideologie in Korea während der Joseon-Zeit. Mit Recht schreibt Cha Seong-Hwan hierzu:

„Die Intellektuellen entwickelten das ursprüngliche Liebegefühl zwischen Eltern und Kindern zur spezifischen sittlichen Verpflichtung des Menschen. Dadurch wurde die sittliche Pflicht in der Zeit der Joseon-Dynastie zum grundlegenden Prinzip der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur. Dies war der Kern des neokonfuzianischen Ritualismus“ (Cha Seong-Hwan 1989: 119).

Es muss an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Ahnenkult, der dem konfuzianischen Sozialsystem zugrunde lag, schon vor der Lebenszeit von Konfuzius das geistig-religiöse Leben im uralten China, das von animistischer ritueller Totenverehrung stark geprägt war, beherrschte (vgl. R. Wilhelm 1940: 39). So liest man im „China Handbuch“ von Wolfgang Franke:

„Zu Anfang des Altertums wurde der Ahn als Geschlechtserhalter gleichzeitig zum Geschlechtsbeschützer. Nach dieser patriarchalischen Auffassung wurde ein mächtiger Lebender nach dem Tode zu einem mächtigen Toten, Beschützer seines Geschlechtes, seiner Familie. Ahnen der Herrscher wurde zur Stütze der Dynastie“ (Franke 1974: 11).

Korrespondierend damit liest man bei Albert Cavin über die „Einkehr der Ahnen in das Königsreich des Schang-ti, des obersten Herrschers im Himmel, nach ihrem Aufenthalt am häuslichen Herd und dann im Ahnentempel“ (Cavin 1973: 55). Er weist weiter darauf hin, dass der Glaube an das Weiterleben der Ahnen in der Seele der hinterbliebenen Nachfahren maßgeblich zur Stärkung der Sippe im alten China beigetragen habe (siehe Cavin 1973: 55).

In seiner umfassenden Studie „Vom Ursprung und Ende der Metaphysik“ (1958) hat Ernst Topitsch gezeigt, dass die Zuschreibung einer gesellschaftlichen Rolle der Ahnenseelen ein klassisches Beispiel für die sogenannte „soziomorphe Modellvorstellung“ des Weltverständnisses darstellt, die in vielen archaischen Hochkulturen weit verbreitet war und zur Legitimierung der hierarchischen Gesellschaftsordnung „rationalisiert“ wurde (vgl. Topitsch 1958: besonders 16-28 sowie 98). Davon wird noch im anschließenden Abschnitt die Rede sein. Auch Günther Debon führt den Ursprung der Macht und Autorität des Va-

ters in der traditionellen Gesellschaft Chinas auf den Ahnenkult zurück, womit er auf die ununterbrochene Tradierung des geistig-religiösen Lebens in der chinesischen Kultur „von der Antike bis in die Neuzeit“ (Debon, 1968: 84) hinweist. Im Hinblick auf die Verehrung des Altertums im konfuzianischen Sozialsystem finden sich schon die folgenden Aussagen von Konfuzius in dem kanonischen Klassiker des Konfuzianismus „Lun-yu“:

„Die Zhou-Dynastie folgt den beiden vorangegangenen Dynastien der Xia und Shang. Wie vornehm und kultiviert! Ich folge Zhou“ (Lun-yu, III, 14).⁷²

„Ich übermittle, aber ich schaffe nichts Neues. Ich glaube an das Alte und liebe es“ (Lun-yu, VII, 1).

„Ich bin nicht mit Wissen geboren. Ich liebe das Altertum und erforsche es mit Eifer“ (Lun-yu, VII, 20).

Mit Recht wies Max Weber in seinem Werk über den „Konfuzianismus und Taoismus“ auf die vergangenheitsbetonende (besser: zukunftscheuende) Lebensorientierung in der konfuzianischen Tradition Ostasiens, die gänzlich auf den magisch-religiösen Glaubensvorstellungen basierte, hin, wobei man unverkennbar Analogien in Korea findet:

„Der Konfuzianismus war umgekehrt Anpassung nach außen hin, an die Bedingungen der ‚Welt‘. Ein optimal angepasster, *nur* im Maße der Anpassungsbedürftigkeit in seiner Lebensführung rationalisierter Mensch ist aber keine systematische Einheit, sondern eine Kombination nützlicher Einzelqualitäten. Das Fortbestehen der animistischen Vorstellungen von der Mehrheit der Seelen des Einzelnen in der chinesischen Volksreligiösität könnte fast als ein Symbol dieses Tatbestandes gelten. Wo alles Hinausgreifen über die Welt fehlte, mußte auch das Eigengewicht ihr gegenüber mangeln. Domestikation der Massen und gute Haltung des Gentleman konnten dabei entstehen. (...) Das Leben blieb eine Serie von Vorgängen, kein methodisch unter ein transzendentes Ziel gestelltes Ganzes“ (Weber 1989, Bd. 19: 460f.).

⁷² Xia-Dynastie (夏, ca. 2000 v. Chr. -1520 v. Chr., Halbhistorisch) → Shang-Dynastie (商, ca. 1520 v. Chr. -1030 v. Chr.) → Zhou-Dynastie (周, ca. 1030 v. Chr. -256 v. Chr.). Konfuzius lebte in einer Zeit, als das formell noch immer existierende und durch einen Schattengroßkönig repräsentierte Zhoureich in eine große Zahl „streitender Reiche“ zerfallen war. Die Einzelherrscher, die die Oberherrschaft des Zhou-Großkönigs nur noch nominal weiter anerkannten, führten gegeneinander Krieg. Konfuzius sah diesen Umbruch als verhängnisvoll für das Volk und forderte daher die Rückkehr zur früheren Tradition der Zhou-Dynastie (vgl. Needham 1988: 105; Franke 1974: 474f.).

2.4 Das Menschenbild im Neokonfuzianismus Koreas

2.4.1 Die ethisch-kosmologische Weltauffassung von Zhu Xi

Dem weltanschaulichen Gedankengang im Neokonfuzianismus von Zhu Xi zufolge sind alle Dinge des Universums eine Synthese des kosmischen Ordnungsprinzips *Ri* 理 (chin. Li) mit der physischen Lebensenergie *Gi* 氣 (chin. Qi). Bei Zhu Xi heißt es:

„Überall im Himmel und Erde gibt es *Li* und *Chhi*. *Li* ist das Tao, das alle Gestalten von oben herab [organisiert], und die Wurzel, aus der alle Dinge entspringen. *Chhi* ist das Instrument, das die Gestalten von unten her zusammenfügt, das Werkzeug und Rohmaterial, aus dem alle Dinge gefertigt werden. Somit müssen der Mensch und alle Dinge, wenn sie ins Dasein treten, dieses *Li* empfangen und damit ihre besondere Natur. Zudem müssen sie dieses *Chhi* erhalten und damit ihre Gestalt“ (Needham 1988: 307; Zitat des Zhu Xi).

Das kosmische Ordnungsprinzip *Ri* stellt für Zhu Xi die Grundlage der angeborenen Natur des Menschen, aber auch die aller Dinge dar. Die Ungleichheit unter den Menschen wird folglich von Erscheinungsformen der *Gi* bedingt (vgl. Needham 1988: 311f.; Cha Seong-Hwan 1989: 97f.). Daher behauptete Zhu Xi, dass *Ri* die moralischen Prinzipien der menschlichen Handlungen forme und ordne. *Gi* hingegen stellt die Gestalten der Menschen, aber auch die Struktur der Gesellschaft dar.

Studien und Dispute über die metaphysische Weltauffassung von Zhu Xi waren eine der philosophischen Hauptbeschäftigungen im Korea der Joseon-Zeit. Besonders seit der Mitte des 16. Jahrhunderts stand diese kosmologische Spekulation in Korea im Mittelpunkt heftiger Debatten zwischen Gelehrten. Eine dieser Gelehrtengruppen sammelte sich um I Hwang (1501-1570) aus der *Sarim*-Schule, der an den Gedankengang Zhu Xis anknüpfte und ihn mit koreanischen neokonfuzianischen Elementen verband. Sie erklärten, dass das kosmische Ordnungsprinzip *Ri* als die angeborene Grundlage der menschlichen Natur aus den vier Tugenden des Konfuzianismus bestünde: *In* 仁 (Menschenliebe, Herzensgüte), *Ui* 義 (Rechtschaffenheit, Pflichtbewusstsein), *Ye* 禮 (Anstand, Höflichkeit) und *Ji* 智 (Weisheit, Klugheit).⁷³ Diese vier natürlichen Tugenden der Menschen werden in jedem Einzel-

⁷³ Siehe Choi Min-Hong 1960: 36f.

nen durch die sieben, dem fluidalen *Gi* entspringenden Gefühle unterschiedlich beeinflusst: *Hi* 喜 (Freude), *Ro* 怒 (Ärger), *E* 哀 (Trauer), *Rak* 樂 (Vergnügen), *E* 愛 (Liebe), *O* 惡 (Bosheit) und *Yok* 慾 (Begehren).⁷⁴ Daher sei das kosmische Ordnungsprinzip, also die moralische Pflicht der Menschen, im Bewusstsein mit allen Begierden der Menschen konfrontiert. Die Menschen werden je nach der Stärke der sieben Gefühle gut oder böse. Zhu Xi forderte, dass man das Naturgesetz wahren und alle menschlichen Begierde in sich beherrschen solle, indem man sich selbst kultiviert (vgl. Needham 1988 312; Shimada 1987: 99).

Der Kernpunkt der ethisch-kosmologischen Vorstellung von Zhu Xi besteht darin, dass man sich zum Erreichen der Wahrung des kosmischen Ordnungsprinzip und der Beherrschung der individuellen Begierden vervollkommen soll, um zu erkennen, dass man selbst als Subjekt im Mittelpunkt der eigenen moralischen Handlungen steht (vgl. Shimada 1987: 107). Dabei forderte Zhu Xi, dass die Wahrung des kosmischen Ordnungsprinzips im menschlichen Bewusstsein durch die „Vervollkommnung des Wissens durch Erforschen der Dinge“ (Shimada 1987: 107) erreicht werden sollte. So betonte Zhu Xi in seinem Kommentar in „Da-xue“:

„Deshalb beginnt das Große Lernen damit, unbedingt den Lernenden zu unterweisen, dass er alle Dinge unter den Himmel – stets gestützt auf seine vorhandene Einsicht – in ihrem Prinzip zunehmend erfasst, um zu ihrem letzten, tiefsten Grund zu gelangen“ (Da-xue, Kap. V).

Im Zusammenhang mit der Konsolidierung des Ständesystems folgten die koreanischen Bürokraten von Anfang an einer dritten Position. Denn die Auffassung von Zhu Xi, in der das kosmische Ordnungsprinzip als die angeborene Natur aller Menschen dargestellt wurde, ließ sich nicht in die Realität des erblichen Ständesystems der Joseon-Dynastie integrieren (vgl. Choe Bong-Yeong 1997: 323). So behaupteten sie vom bestehenden Ständesystem ausgehend, dass man sich gemäß seiner sozialen Position zu verhalten habe. Diese Vorstellung orientierte sich an dem ethisch-kosmischen Prinzip, das in Zhu-Xis Begriff *Ri* impliziert ist (vgl. Ommerborn 1987: 210). Das metaphysische *Ri* sahen auch diese Interpreten als angeboren an und zudem als bei allen Dingen der Natur in gleicher Weise zu finden. Das jeden Menschen, aber auch alle Tier, Wesen und Dinge differenzierende *Gi* sei die

⁷⁴ Siehe Gim Tae-Gil 2001: 59.

Ursache der sozialen Unterschiede unter den Menschen. Folge der sozialen Unterschiede seien die verschiedenen Positionen und entsprechenden Rollen der einzelnen Menschen in der Hierarchie der Gesamtgesellschaft (z.B. Obere und Untere sowie Edle und Verächtliche usw.). Die faktische Sozialordnung in der Gesellschaft (z.B. Herrscher vs. Untertan, Vater vs. Sohn, Mann vs. Frau und Ältere vs. Jüngere usw.) stimme daher mit der hierarchischen Ordnung des kosmischen Ordnungsprinzips *Ri* überein (vgl. Ommerborn 1987: 242). Die soziale Hierarchie wird also als naturgegeben angenommen, bzw. als Ordnung unabänderlicher himmlischer Gesetzmäßigkeiten und dürfe folglich nicht in Frage gestellt werden.

Nach dieser soziomorphen Vorstellung wurde die Gesellschaftsstruktur in das Universum übertragen, das in der Folge als ein erweitertes Modell der großen Familie bzw. des Staates interpretiert wurde, in dem alle Einzelnen in familiärer Beziehung und staatlicher Ordnung zueinander stehen (vgl. Topitsch 1958: 33 und passim). Wenn aber die soziale Ordnung in der menschlichen Gesellschaft in der vorwissenschaftlichen Stufe des Weltverständnisses als Ordnung des Universums gedeutet wird, führt dies nicht nur dazu, bloß von himmlischen „Gesetzen“ *Cheonli* 天理⁷⁵ zu sprechen, sondern ermöglicht auch, dass man in der Analogie des Himmels mit der bestehenden Gesellschaftsstruktur eine Legitimation der irdischen Hierarchie erkennt. „Der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos unterworfen, er soll nach dessen Vorbild gestaltet werden oder unterliegt dessen Gesetzen“ (Topitsch 1958: 33). Demzufolge sind die Menschen nicht gleich, sondern sie stratifizieren sich in einer hierarchischen Dimension, in der jedem Einzelnen seine „angemessene“ Position entsprechend seiner zugehörigen Gruppe zugemessen wird. Diese soziale Position mit einer fest definierten Rolle wurde in Korea – und auch in China – *Myeongbun* 名分 (Trennung der sozialen Position) genannt (siehe Choe Bong-Yeoung 1997: 180).⁷⁶ In den Annalen der Joseon-Dynastie liest man dazu:

⁷⁵ Der Begriff „Cheonli“ (chin. Tian-li) steht im Mittelpunkt der konfuzianischen Auffassungen. Das kosmische Ordnungsprinzip ist als das oberste Gebot aller sozialen Beziehungen interpretiert (Mehr dazu siehe Shimada 1987: 54f.).

⁷⁶ Die Wahrung der sozialen Position verbindet sich mit der ursprünglich von Konfuzius stammenden Vorstellung der Richtigstellung der Begriffe „Jeongmyeong“ (chin. Zheng-ming), bezogen auf die soziale Position (siehe Duan Lin 1997: 150ff.).

„In einer Denkschrift des Beraters des Königs Bak An-Seong heißt es: ‚Es gibt edle und verächtliche Menschen und höheres und niedrigeres Amt. Der Grund, warum die unehelichen Kinder der Adelligen kein höheres Amt bekleiden dürfen, liegt darin, die Regierung zu respektieren und die Trennung der sozialen Position *Myeongbun* fest zu definieren‘ (JWS, Bd. 8, S. 125, Bericht vom 25. September 1467).

Die hierarchisch fest definierten Beziehungsmaximen *Oryun* (Fünf Grundbeziehungen) und *Samgang* (Drei Grundregeln) waren dabei die ethisch-kosmischen Ordnungsprinzipien der Bürokraten der Joseon-Dynastie, durch die die Konstruktion der auf Ungleichheit beruhenden Gliederung der Gesellschaft aufrechterhalten und legitimiert wurde. Kern dieser Beziehungsmaximen war das ethisch-kosmische Prinzip des *Ye*. „So formte sich einerseits das Bild einer großen Ordnung unter Menschen in der vorgegebenen Ordnung des Alls, und es entwickelte sich andererseits die psychisch gefestigte Person im sozialen Rollengeflecht von Familie, Staat und Mitmenschlichkeit“ (T. Grimm 1981: 20). Bemerkenswert ist, dass solche auf dem überirdisch gedachten Moralprinzip beruhenden Vorstellungen der metaphysischen Spekulation, die – wie Topitsch gezeigt hat – bis in die dunkle Zeit der mythischen Überlieferung zurückgeführt wird, die soziale Ungleichheit legitimierten, indem sie das menschliche Denken und Verhalten beeinflussen (vgl. Topitsch 1958: 4-11). Auf diese Thematik soll in einem späteren Abschnitt zurückgegriffen werden, weil sie nach wie vor in Korea eine unübersehbare Rolle spielen.

2.4.2 Die zentralen Maximen des sozialen Miteinanders

Die Bürokraten und die mächtigen Adelligen in der Joseon-Zeit legten allein um ihrer eigenen Interessen willen die ethisch-kosmische Auffassung des Neokonfuzianismus als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung fest. Die durch das *Ye* symbolisierte status- und standesgemäße Lebensführung und die damit verbundenen Verhaltenskodizes waren dabei die absoluten Maximen des sozialen Miteinanders, zumal das *Ye* im Strafrecht der Joseon-Dynastie eingebettet war (vgl. Chun Bong-Duck 1960: 23).⁷⁷ Dieses Strafrecht wiederum

⁷⁷ So heißt es im Edikt des ersten Königs der Joseon-Dynastie: „Im späten Goryeo gab es keine fest definierten Systeme des Strafrechts mehr. (...) Von nun an richten sich alle strafrechtlichen Urteile nur nach den Bestimmungen des Großen Ming-Kodex ‚Daemyeongryul‘ (JWS, Bd. 1, S. 22, Bericht vom 28. Juli 1392).

basiert auf dem Gesetzeskodex der chinesischen Ming-Dynastie. Die konkreten Sinngehalte des dem *Ye* entsprechenden Verhaltens der Untergebenen manifestierten sich durch die Beziehungsmaximen der Drei Grundregeln (*Samgang*) und Fünf Grundbeziehungen (*Oryun*). Es handelt sich dabei um „die Einbindung in das sittliche Beziehungsgeflecht, das den Menschen in ihren sozialen Rollen den jeweiligen Platz zuwies“ (T. Grimm 1981: 19f.). Die Aufrechterhaltung der zugeschriebenen Rollen in der Ständehierarchie wurde als Verwirklichung der universalen Gesamtordnung“ interpretiert.

Auf Grundlage des Großen Ming-Kodex wurden in Korea „Zehn Gebote“ – genannt *Sipak* 十惡 (Zehn Bosheiten) – am strengsten kontrolliert. Diese Zehn Gebote umfassten unter anderem Bestrafung bei der Missachtung der Gehorsams- und Dienstpflichten der Kinder gegenüber den Eltern.⁷⁸ Das heißt, dass auch die Kindespietät in Verbindung mit dem ethisch-kosmischen Ordnungsprinzip des *Ye* innerhalb der gesetzlich fest definierten Beziehungsmaximen verstanden wurde. Aus diesem Gesichtswinkel heraus ist das *Ye* im koreanischen Konfuzianismus in der Joseon-Zeit einschließlich der Kindespietät primär als ein erzwungenes Prinzip zum „höflichen“ Handeln und Verhalten der Kinder im familiären Kreis zu betrachten, das sich auf die Sozialhierarchien außerhalb der Familie ausweitete. Dabei gründeten sich die Bemessungs- und Bewertungsgrundlagen bei Missachtung der Kindespflicht in erster Linie nach den in den konfuzianischen Klassikern, besonders im „Sohak“ von Zhu Xi, vorgeschriebenen Verhaltensvorschriften. Die in der konfuzianischen Tradition geförderten „guten“ Sitten waren also im Grunde die Verhaltenskodizes überlieferter konfuzianischer Klassiker. Das heißt, alle widersprüchlichen Verhaltens- und Redeweisen der Kinder gegen die Vorschriften der konfuzianischen Klassiker waren theoretisch als Verstoß gegen die Kindespflicht zu bewerten. Es ist jedoch offensichtlich, dass es in Wirklichkeit von subjektiven Einschätzungen des Vaters und der Mutter abhängig gewesen

⁷⁸ In einem Bericht der Annalen der Joseon-Dynastie vom 30. April 1401 liest man dazu Folgendes: „In einer Denkschrift des Justizministeriums heißt es: ‚(...) Gemäß des Ming-Gesetzes müssen auch die blutverwandtschaftlichen Angehörigen der königlichen Sippschaft ausnahmslos bestraft werden, wenn sie gegen die Zehn Gebote verstoßen. Und der Verstoß gegen die Kindespflichten gegenüber den Eltern ist eins der Zehn Gebote. (...)‘“ Die Zehn Gebote umfassen nach den Annalen der Joseon-Dynastie folgende Straftaten: Putsch, Verschwörung, Verrat, Mord an den Eltern, nicht-statusgemäßes Verhalten, erheblicher Verstoß gegen die Höflichkeit, Verstoß gegen die Kindespflicht, Argwohn, ungerechtes Handeln und Aufstand.

sein muss, inwieweit ein Verhalten des Kindes als Verstoß gegen die Kindespflicht zu bewerten war. Anzumerken bleibt, dass das Wort „Kinder“ in diesem Kontext ebenso erwachsene Söhne und Töchter umfasst.

Die strafrechtliche Festlegung der Gehorsampflcht der Untergebenen entstammt jedoch nicht den Ideen des Konfuzius. In „Lun-yu“ findet sich diesbezüglich folgende Aussage von Konfuzius:

„Will man Gehorsam durch Gesetz und Ordnung durch Strafe (erzwingen), dann wird sich das Volk den Gesetzen und Strafen zu entziehen versuchen und alle Skrupel verlieren“ (Lun-yu, Kap. II, 3).

In den Annalen der Joseon-Dynastie aus dem Jahr der Thronbesteigung des vierten Königs Sejong 1418 wird hingegen dokumentiert:

„In einer Denkschrift des Staatsordnungsamts heißt es: ‚Für die Herrschaft eines Staates gibt es keine wichtigere Angelegenheit als die Richtigstellung der Ordnungsprinzipien der Drei Grundregeln *Samgang* und Fünf Grundbeziehungen *Oryun*. Denn nur darauf sind Ruhe, Unruhe, Gedeih und Verderb aller Staaten unter dem Himmel angewiesen. Diesen Beziehungsprinzipien zu widersprechen, darf auf dieser Welt keineswegs erlaubt sein. Auch das königliche Gesetz kann Verstöße nicht verzeihen. So bittet dieser Untertan ergebenst: Lasst Eure Hoheit böse Taten, Anklage, Fluch und Trotz gegenüber den Eltern, dem Ehemann sowie dem Herrn dem Gesetz nach bestrafen, damit das königliche Gesetz strenger und die Drei Grundregeln sowie die Fünf Grundbeziehungen in Ordnung gebracht werden“ (JWS, Bd. 2, S. 272, Bericht vom 6. Oktober 1418).

Im Jahre 1880 schrieb Oppert in seinem Reisebericht über Korea wiederum folgende Zeile:

„Die abscheulichsten Verbrechen werden unter ihnen auf eine sehr gemässigte Art bestraft; wenn aber Jemand seinen Vater und Mutter beleidigt, so hat er den Tod verwirkt, und es wird ihm der Kopf abgeschlagen [sic]“ (Oppert 1880: 109).

Es muss an dieser Stelle freilich darauf hingewiesen werden, dass die an metaphysischen Spekulationen grenzende strafrechtliche Verankerung der Gehorsampflcht der Kinder ge-

genüber den Eltern in der Joseon-Zeit sowie ihre Ausdehnung auf weitere soziale Verhältnisse eine magisch-religiöse Wahnvorstellung gewesen war.⁷⁹

2.4.2.1 Die Fünf Grundbeziehungen (*Oryun*)

Die Fünf Grundbeziehungen *Oryun* 五倫 (chin. Wu-lun) stellen die kanonische Sozialethik im klassischen Konfuzianismus dar. Etymologisch setzt sich dieser Begriff aus den sinokoreanischen Silben „O“ 五 (Fünf) und „Ryun“ 倫 (Grundlegende Ordnung zwischen den Menschen) zusammen. Innerhalb dieser Kardinalbeziehungen des klassischen Konfuzianismus werden die grundlegenden Beziehungsformen der Menschen in fünf Paare und Tugenden eingeteilt (siehe Nahm 1988: 113; Gang Bong-Su 2001: 2):

- 1) *Bu-ja-yu-chin* 父子有親
(Zwischen Vater und Sohn soll es **Affinität**⁸⁰ geben.)
2. *Gun-sin-yu-ui* 君臣有義
(Zwischen Herrscher und Untertanen soll es **Rechtschaffenheit** geben.)
3. *Bu-bu-yu-byeol* 夫婦有別
(Zwischen Ehemann und Ehefrau soll es [arbeitsteilige] **Unterschiede** geben.)
4. *Jang-yu-yu-seo* 長幼有序
(Zwischen Älteren und Jüngeren soll es **Rangordnung** geben.)
5. *Bung-u-yu-sin* 朋友有信
(Zwischen Freund und Freund soll es **Vertrauen** geben.)

In der Vorstellung des Konfuzianismus kommen Harmonie und Ordnung in zwischenmenschlichen Beziehungen dadurch zustande, dass jeder Einzelne seine Rolle, die ihm gemäß den himmlischen Prinzipien zugewiesen ist, entsprechend seiner sozialen Stellung richtig ausübt. So antwortete Konfuzius auf die Frage des Herrschers Jing-Gong des Staates Qi während der Zeit der Streitenden Reiche (480 v. Chr. - 221 v. Chr.), was Regieren

⁷⁹ Auch für die traditionelle Gesellschaft Chinas stellte Günther Debon fest: „Es gab auch Zeiten, da pietätlose Söhne, die ihren Vater etwa beschimpfen oder gar schlugen, von diesem ungestraft getötet werden durften. Ungehorsame Söhne konnten auf Antrag ihrer Eltern durch die Behörde bestraft werden, das heißt, die Behörde war das ausführende Organ der Eltern, selbst dann, wenn der Sohn kein Gesetz verletzt hatte. Allein Hinweis auf seinen Ungehorsam genügte“ (Devon 1979: 82).

⁸⁰ Unter „Affinität“ ist in diesem Zusammenhang eine besondere Form einer engen, vertrauten Beziehung zu verstehen.

sei: „Der Herrscher muß Herrscher sein, der Untertan muß Untertan bleiben. Der Vater sei Vater, der Sohn Sohn“ (Lun-yu, XII, 11). Diese Auffassung von Konfuzius wurde von Menzius, dem zweiten Vertreter des klassischen Konfuzianismus, weiter verfolgt und schließlich zu einer moralisch geprägten politischen Soziallehre entwickelt, wobei „Reziprozität“ und „Menschenliebe“ als das Legitimationsprinzip der Herrschaft im Vordergrund seiner politischen Ideen standen.

Die Fünf Grundbeziehungen finden sich im konfuzianischen Klassiker „Menzius“, einem der vier kanonischen Bücher des klassischen Konfuzianismus:

„Der Hirse-Herr [der legendäre Ahn des Staates Zhou] lehrte die Leute das Säen und das Ernten, das Pflanzen und Pflegen der fünf Kornarten [Reis, Hirse, klebrige Hirse, Weizen und Bohnen]. Das Korn wurde reif, und das Volk hatte zu essen. Es geht den Menschen so: wenn sie genügende Nahrung, warme Kleidung und behagliche Wohnung haben, aber keine Unterweisung, so werden sie wie die Tiere des Feldes. Das tat den Heiligen⁸¹ leid, und sie ernannten den Siä [ein Beamter in Zhou] zum Lehrmeister. Er unterwies das Volk in den Verpflichtungen der Menschen, daß zwischen Vater und Sohn die Liebe ist, zwischen Fürst und Diener die Pflicht, zwischen Mann und Frau der Unterschied der Gebiete der Tätigkeit, zwischen Alter und Jung der Abstand, zwischen Freund und Freund die Treue [sic]“ (Mong Dsi, Buch III A, Einschub v. Verf. nach Fußnoten von R. Wilhelm, 1916: 57).

Die moralischen Verpflichtungen auf der Basis der Reziprozität, also gegenseitiger Rollenpflichten, können dabei als die zu erfüllenden Tugenden der fünffachen grundlegenden menschlichen Beziehungen im Sinne des klassischen Konfuzianismus verstanden werden. Das heißt, dass weder Konfuzius noch Menzius den zentralen Wert der menschlichen Beziehungen auf einseitige Unterwerfung der Untergebenen und absolute Autorität der Höhergestellten legten (vgl. Duan Lin 1997: 169ff.). Dies war jedoch in den gleich zu beschreibenden Drei Grundregeln *Samgang* der Fall. Wenn der klassische Konfuzianismus zu Herrschaftszwecken der absoluten Autorität Ranghöherer sowie der einseitigen Unterwerfung Rangniederer den höchsten Wert beigemessen hätte, dann hätten „Affinität“ zwi-

⁸¹ Der Begriff „Heilige“ in konfuzianischen Texten bezieht sich nach Shimada (1987) auf „die weisen Herrscherpersönlichkeiten des hohen Altertums“ und „die Kulturschaffenden, die die Formen für die Regierung des menschlichen Zusammenlebens (vor allem Riten und Musik) schaffen“ (Shimada 1987: 247).

schen Vater und Sohn sowie „Rechtschaffenheit“ zwischen Herrscher und Untertan nicht im Vordergrund der Fünf Grundbeziehungen gestanden, zumal nicht die Herrscher-Untertan-Beziehung, sondern die Vater-Sohn-Beziehung oberste Priorität hatte.

In diesem Zusammenhang ist interessant, anhand des neokonfuzianischen Anfangslehrbuchs „Sohak“ von Zhu Xi zu beobachten, wie die Fünf Grundbeziehungen in Korea adaptiert wurden. Im einführenden Teil dieses Buches mit der Überschrift „Ibgyo“ 立教 (Aufrichten der Lehre) werden die fünffachen grundlegenden menschlichen Beziehungen des klassischen Konfuzianismus als einseitige Pflichten der Untergebenen dargestellt, deren Vorschriften für das konkrete Verhalten bis ins Detail vorgeschrieben sind. An dieser Stelle erscheint aufschlussreich, einen kurzen Blick auf die Gliederung des zweiten Teils dieses Buches zu werfen (siehe I Gi-Seok, Sohak, 1999: 5):

Teil 2. Kundgabe der natürlichen Ordnungen zwischen Menschen (明倫):

1. Kundgabe der Affinität zwischen Vater und Sohn (明父子有親),
2. Kundgabe der Rechtschaffenheit zwischen Herrscher und Untertanen (明君臣有義),
3. Kundgabe der Unterscheidung zwischen Ehemann und Ehefrau (明夫婦有別),
4. Kundgabe der Rangordnung zwischen Älteren und Jüngeren (明長幼有序),
5. Kundgabe des vertrauenswürdigen Umgangs mit Freunden (明朋友有信),
6. Allgemeine Lehre (通論).

Der ethisch-kosmische Kerngedanke Zhu Xis, in dem das himmlische Ordnungsprinzip des *Ye* im Mittelpunkt steht, lässt sich dabei am besten im von ihm verfassten Vorwort desselben Buches vergegenwärtigen:

„Es ist unabänderliches Himmlisches Gesetz, dass alle Dinge im Frühling wiederbelebt, im Sommer gewachsen, im Herbst reifen und im Winter Ruhe finden werden. Und die reine Natur des Menschen im kosmischen Ordnungsprinzip besteht aus Menschenliebe, Rechtschaffenheit, Anstand und Weisheit. (...) Ehrfurcht gegenüber den Eltern, Respekt vor dem älteren Bruder, Loyalität gegenüber dem Herrscher und die Erweisung der Ehrerbietung gegenüber den Erwachsenen nennt man die rechten Wege des Menschen im kosmischen Ordnungsprinzip. Diese richten sich nur nach der reinen Natur des Menschen und sollten nicht erzwungen werden. Nur die weisen Ahnen bewahrten diese Menschennatur, indem sie sich mit dem endlosen Himmlischen Gesetz vereinigten. Alle ihre Handlungen waren daher von Natur aus äußerst gut. Aber die ge-

wöhnlichen Menschen sind ungebildet und von Begierden gefangen. Daher schämen sie sich nicht, auch wenn sie ihre reine Natur verderben. Dieses Buch soll sie unterweisen, wie man die Worte der anderen gemäß der Tugend *Ye* erwidert, wie man die Kindespflicht gegenüber den Eltern erfüllt, wie man außerhalb der Familie Ehrerbietigkeit den Erwachsenen erweist, und wie man dem rechten Weg des Menschseins folgt“ (Sohak, Vorwort, 小學題辭).

Die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler konnten unter den Fünf Grundbeziehungen nicht subsumiert werden, obgleich die Stellung des Lehrers in der konfuzianischen Tradition mit der des Vaters und des Herrschers gleichgesetzt wurde. Dies liegt daran, dass die Lehrer-Schüler-Beziehung hauptsächlich nur die Literaten-Schicht betraf. Insofern stellte sie eine Sonderform der zwischenmenschlichen Beziehung dar, die die ganze Bevölkerung in der Ständegesellschaft kaum mit einbezog.

Nun werden die einzelnen Formen der Fünf Grundbeziehungen im Sinne von Zhu Xi näher betrachtet:

Zu 1) Die Beziehung zwischen Vater und Sohn: Bei dieser Beziehung in der patriarchalischen Tradition steht in erster Linie Blutverwandtschaft zwischen Vater und Sohn im Vordergrund.⁸² Auf Grund dieser soll nach Konfuzius und Menzius eine vertrauliche Beziehung zwischen den beiden entstehen. Diese Vertrautheit im Sinne des klassischen Konfuzianismus dehnt sich weiter auf die Beziehungen zwischen den Geschwistern, Verwandten und auf die gesamte Sippschaft aus. Die Vater-Sohn-Beziehung wurde im „Sohak“ hauptsächlich als einseitige Unterwerfung und Pflicht des Sohnes und der Schwiegertochter gegenüber den Eltern und den Schwiegereltern postuliert:

„Wenn die Eltern die Ehefrau ihres Sohnes nicht mögen, dann muss der Sohn seine Frau aus dem Haus vertreiben, selbst wenn er sie liebt. Wenn die Eltern sagen, ‚deine Frau dient uns gut‘, so muss ihr der Sohn bis zu seinem Tod treu sein, selbst wenn er seine Frau nicht liebt“ (Sohak, Teil 2, Kap. 2, Vers. 17).

⁸² Die Mutter-Sohn- oder die Mutter-Tochter-Beziehung waren schon bei Konfuzius und Menzius nie explizit erwähnt.

„Es gibt dreitausend Sünden, die zu den fünf Strafen gehören. Die größte davon ist der Verstoß gegen die Kindespflicht gegenüber den Eltern“ (Sohak, Teil 2, Kap. 2, Vers. 39).⁸³

Zu 2) Die Beziehung zwischen Herrscher und Untertan: Das Wesentliche dieser Beziehung manifestiert sich im Herrschaftsverhältnis. Der unterschiedliche Grad der Macht ist dabei vorausgesetzt. Das Machtverhältnis in dieser Beziehung setzt eine öffentliche Institution voraus: den Staat. In der Folge überträgt sich das Verhältnis zwischen Herrscher und Untertan auf die Beziehung zwischen Ranghöheren und Rangniederen in den jeweiligen Ämtern und Behörden.

Zu 3) Die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau: Dieser Beziehung liegt im Sinne des klassischen Konfuzianismus in erster Linie die Differenzierung der Arbeitsteilung von Mann und Frau zugrunde. Im Konfuzianismus wurden Frauen allgemein nicht beachtet. Für sie gab es nur die „Drei Pflichten“ und „Sieben Sünden“, aber nichts stand im „Sohak“ über ihre Rechte (siehe 2.3.2.1 dieser Arbeit).

Zu 4) Die Beziehung zwischen Älteren und Jüngeren: In dieser Beziehung soll die Rangordnung zwischen Älteren und Jüngeren beim Handeln und Sprechen eingehalten werden. In Ergänzung zum Herrscher-Untertan-Verhältnis ergibt sich aus dieser Beziehung ein Machtverhältnis auf privater Ebene. Sie kann in gewisser Hinsicht mit der Vater-Sohn-Beziehung verglichen werden und überträgt sich auf alle Beziehungen innerhalb desselben Standes der Gesellschaft, in denen Altersunterschiede vorhanden sind. Im „Sohak“ wird insbesondere absolute Unterwerfung und Gehorsam der Jüngeren gegenüber den Älteren hervorgehoben, während die Rechte der Untergebenen nicht erwähnt sind:

„Wenn der Jüngere mit dem Älteren einen Hügel besteigt, dann muss der Blick des Jüngeren dorthin gerichtet sein, wohin der Ältere schaut“ (Sohak, Teil 2, Kap. 4, Vers 74).

„Jüngere und Gemeine dürfen nicht wagen, das abzulehnen, was die Älteren ihnen geben“ (Sohak, Teil 2, Kap. 4, Vers 83).

⁸³ Die fünf Strafen waren: „1) Tätowieren von Schriftzeichen mit chinesischer Tusche ins Gesicht, 2) Abschneiden der Nase, 3) Abschneiden der Füße, 4) Schinden der Haut des männlichen Geschlechtsteils und 5) Todesstrafe“ (I Gi-Seok 1999: 59).

Zu 5) Die Beziehung zwischen Freunden: Diese einzige horizontale Beziehungsform setzt Vertrauen beider Seiten voraus. Im „Sohak“ heißt es:

„Es gibt drei Typen guter und schlechter Freunde. Wenn man mit jemandem, der ehrlich, treu und intelligent ist, befreundet ist, ist es lehrreich. Und ist man mit jemandem befreundet, der sich gern zur Schau stellt und unaufrichtig ist, der gern schmeichelt und unehrlich ist, der leere Worte spricht, ist es schädlich“ (Sohak, Teil 2, Kap. 5, Vers. 94).⁸⁴

An dieser Stelle muss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass der Verzicht auf Gegenseitigkeit in den Pflichten bei den Beziehungen der Menschen miteinander einen Bruch gegenüber den Vorstellungen von Konfuzius und Menzius darstellt. Bereits der Neokonfuzianismus Zhu Xis legt nur noch wenig Wert auf die moralischen Anforderungen an die hierarchisch Höhergestellten. Seine Übertragung auf die koreanische Gesellschaft förderte noch die Privilegierung der Literaten-Schicht bei gleichzeitiger Unterordnung von Sohn, Untertan, Frau und Jüngerem. Dass bezüglich der Unterwerfung des Untertanen Ausnahmen erlaubt wurden, unterstreicht die starke Stellung der hochrangigen „Politiker“, da nur sie sich in der Lage sahen, ungehorsame, aber gesetzlich legitimierte von schlechten Taten zu scheiden.

Im Folgenden wird versucht, die Entwicklung der Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus unter dem Einfluss gesetzgebender und anderer Strömungen zu rekonstruieren. Da die aus der Sicht der Legalisten und der polarisierten Konfuzianer der chinesischen Han-Dynastie hierarchisch schwer einzuordnende und für die zentralisierte Herrschaft nicht zweckmäßige Freundschaft zwischen Gleichgestellten in ihrer Bedeutung in der Theorie zurückgedrängt wurde, soll das Augenmerk auf die ersten vier Beziehungen gerichtet werden. Um die Verbindung zwischen dem geforderten Verhalten und der Autorität zu verdeutlichen, werden im Folgenden die vier Beziehungen den beiden klassischen europäischen Bereichen der Gesellschaftsethik zugeordnet:

⁸⁴ Dabei ist zu beachten, dass Freunde in diesem Sinne nur diejenigen sein können, die gleichaltrig sind. Korrespondierend bemerkt Max Weber: „Treue in der Freundschaft wird hoch gepriesen. Man bedarf der Freunde. Aber man suche sie sich unter Gleichgestellten aus. Für die niedriger Gestellten habe man freundliches Wohlwollen“ (Weber, 1989, Bd. 19: 358).

1) Vater und Sohn	Affinität (<i>Chin</i> , 親)	Privatethik
2) Herrscher und Untertan	Rechtschaffenheit (<i>Ui</i> , 義)	Öffentliche Ethik
3) Ehemann und Ehefrau	Unterscheidung (<i>Byeol</i> , 別)	Privatethik
4) Ältere und Jüngere	Rangordnung (<i>Seo</i> , 序)	Privatethik

Dabei ist ersichtlich, dass es sich um drei Kategorien der Privatethik und um eine der öffentlichen Ethik handelt. Die Beziehungen 1) und 4) überschneiden einander, da sich die übergeordnete Stellung des Vaters im konfuzianischen Denken auf die der Älteren übertragen lässt. Beziehungen im privaten Bereich hinsichtlich der Hierarchie nach der Altersfolge lassen sich wiederum von der Beziehung 1) ableiten. Und die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau kann im weiteren Sinne als das Gesamtverhältnis zwischen Mann und Frau verstanden werden. Ersetzt man nun die grundlegenden reziproken Tugenden des klassischen Konfuzianismus „Affinität“ (*Chin*, 親), „Rechtschaffenheit“ (*Ui*, 義), „Unterscheidung“ (*Byeol*, 別) und „Rangordnung“ (*Seo*, 序) durch das legalistische Autoritätsprinzip, so folgen daraus die Beziehungsmaximen: 1) In der Beziehung zwischen Vater und Sohn herrscht die Autorität des Vaters, 2) in der Beziehung zwischen Herrscher und Untertan herrscht die Autorität des Herrschers und 3) in der Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau herrscht die Autorität des Ehemannes. Hier nähert man sich bereits den Drei Grundregeln *Samgang*, der Lehre des metaphysisch gedeuteten legalistischen Autoritarismus der chinesischen Han-Dynastie (siehe Jeong In-Jae 1990: 218f. sowie 253-259), an.

2.4.2.2 Die Drei Grundregeln (*Samgang*)

Etymologisch setzt sich der Begriff „Samgang“ 三綱 (chin. San-gang) aus den Silben „Sam“ 三 (drei) und „Gang“ 綱 (Zugleine) zusammen, wobei die deutsche Übersetzung „Zugleine“ des sinokoreanischen Wortes „Gang“ ebenso mit dem „Zügel“ (des Pferdes) ins Deutsche zu übertragen ist. Man stelle sich am besten folgende Situation vor: Der Reiter hat sein Pferd unter Kontrolle, indem er die Zügel anzieht oder lockert. Für die Beziehungen zwischen den Menschen folgt daraus, dass die in Form dreifacher Beziehungsmaximen zwischen Herrscher und Untertan, zwischen Vater und Sohn sowie zwischen Ehemann und Ehefrau der Autorität das Lenken der hierarchisch tiefer Stehenden ermöglichen sollen. Man kann den Begriff „Samgang“ – wie Duan Lin (1997) – wortwörtlich in Analo-

gie mit der „Verknüpfung zwischen den Hauptleinen eines Netzes und den Maschen“ (Duan Lin 1997: 172) verstehen. Im Fangnetz sind also die Untergebenen gefangen. Darum haben Untertan, Sohn und Ehefrau sich zu unterwerfen. Eine direkte Beziehung zwischen den Ideen in „Samgang“ und dem klassischen Konfuzianismus lässt sich, wie bereits oben angedeutet, kaum konstruieren (vgl. Duan Lin 1997: 171f.).

Zurückzuführen sind diese hauptsächlich von der absoluten Unterwerfung der Untergebenen ausgehenden Beziehungsmaximen auf Dong Zhong Shu (wahrscheinl. 179 v. Chr. - 104 v. Chr.), der die Herausarbeitung der metaphysischen Staatsideologie der chinesischen Han-Dynastie maßgeblich beeinflusst hat. Er vervollständigte die Vereinigung der Ideen des klassischen Konfuzianismus mit der Staats- und Sozialethik der Legalisten und den metaphysischen Spekulationen der *Yin-Yang*-Schule⁸⁵ (vgl. Duan Lin 1997: 172; Franke 1920: 113f.). In seiner Herrschaftstheorie betonte er die absolute Abhängigkeit und Unterwerfung des Untertanen, des Sohnes und der Frau gegenüber dem Herrscher, Vater und Ehemann. Die parallelen konfuzianischen Forderungen nach Rechtschaffenheit des Herrschers, väterliche Liebe und Verantwortungsbewusstsein des Ehemannes wurden hingegen ignoriert. In „Chun Chu fan lu“ (eine Interpretation des Geschichtswerkes Chun Chu von Konfuzius) von Dong Zhong Shu heißt es:

„Jedes Ding hat seine Ergänzungsform, mit der es ein Paar bildet. Solche Paare sind: oben und unten, links und rechts, vorn und hinten, außerhalb und innerhalb, gut und böse, (...). Es gibt kein Ding, das keine Ergänzungsform hätte, und alle Paare enthalten ein *yin*-Element und ein *yang*-Element. Das *yang* verbindet sich mit dem *yin*, das *yin* mit dem *yang*, der Mann verbindet sich mit der Frau, die Frau mit dem Manne, der Vater mit dem Sohne, der Sohn mit dem Vater, der Fürst mit dem Minister, der Minister mit dem Fürsten. Fürst und Minister, Vater und Sohn, Mann und Frau, alle leiten die Bedeutung ihrer Begriffe aus dem Grundgesetz des *yin* und *yang* her: der Fürst ist *yang*, der Minister *yin*, der Vater *yang*, der Sohn *yin*, der Mann *yang*, die Frau *yin*“ (Franke 1920: 192f., Zitat aus dem Chun chu fan lu: 53).

⁸⁵ Die Naturverehrung mit dem Glauben an Gottheiten im Umkreis verschiedener Orte und Dinge, unter denen der Erdgottheit und der Himmelsgottheit besondere Bedeutung zukam, prägte parallel zur Ahnenverehrung die magisch-religiöse Glaubensvorstellung im alten China (siehe dazu Esterer 1929: 60; Needham 1988: 207-211).

Nun nannte Dong Zhong Shu folgende metaphysisch begründete drei Beziehungsprinzipien als „San-gang“ (siehe Nahm 1988: 113; Jeong In-Jae 1990: 259; Duan Lin 1997: 172):

- 1) *Gun-wi-sin-gang* 君爲臣綱
(Der Herrscher herrscht über seinen Untertanen.)
- 2) *Bu-wi-ja-gang* 父爲子綱
(Der Vater herrscht über seinen Sohn.)
- 3) *Bu-wi-bu-gang* 夫爲婦綱
(Der Ehemann herrscht über seine Frau.)

Die den metaphysisch verabsolutierten Maximen der Drei Grundregeln folgende Staatsdoktrin diente insbesondere dazu, die zentralisierte Herrschaftsordnung der chinesischen Han-Dynastie zu legitimieren. Der Ursprung einer solchen politischen Auffassung geht allerdings bereits auf Han Fei Tzu (ca. 280 v. Chr. - 233 v. Chr.), den Hauptvertreter der legalistischen Schule im alten China, zurück⁸⁶:

„Der Untertan (Ch'en) dient seinem Herrn (Chün), der Sohn (Tzu) dient seinem Vater (Fu) und die Frau ihrem Mann. Wenn alle drei Beziehungen reibungslos sind, ist das ganze Reich in Ordnung. Und wenn sie unharmonisch sind, ist das ganze Reich in Unordnung“ (Duan Lin 1997: 169, Zitat des Han Fei Tzu).

Duan Lin (1997) äußert über die Auffassung von Han Fei Tzu:

„Für Han Fei-tzu ist die Hierarchie bzw. Ungleichheit zwischen dem Herren und dem Untertanen, dem Vater und dem Sohn, und dem Mann und der Frau unabänderlich. Dies sind Beziehungen mit einer Ungleichheit: absolute Autorität des Herrn (des Vaters, des Mannes) gegenüber absolutem Gehorsam des Untertanen (des Sohnes, der Frau). Kurz formuliert: der Herr sei erhaben und der Untertan sei niedrig“ (Duan Lin 1997: 170).

Diese von den Legalisten geschaffenen dreifachen Beziehungsprinzipien sind eine Reduktion der sozial reziproken Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus zu einer dogmatischen Staatsdoktrin des metaphysischen Denkens (vgl. Duan Lin 1997: 170). Das heißt: „Was der Staat brauchte, war Gehorsam, nicht Tugend“ (Needham 1988: 349). Und die neokonfuzianische Interpretation der Fünf Grundbeziehungen des klassischen

⁸⁶ Zur Schule der Legalisten im alten China siehe: Weggel 1980: 14-19; Needham 1988: 347-350.

Konfuzianismus – so wie diese im „Sohak“ von Zhu Xi dargestellt sind – war wiederum von den metaphysischen Spekulationen des legalistischen Denkens stark geprägt.

Der Neokonfuzianismus, von Zhu Xi in der südlichen Song-Zeit (1127-1279) systematisiert, wurde während der mongolischen Yuan-Dynastie (1260-1368) in der zweiten Hälfte der Goryeo-Dynastie in Korea eingeführt. Mit der Gründung der Joseon-Dynastie 1392 wurde der Neokonfuzianismus zur Staatsideologie. Zu dieser Zeit herrschte in China die Ming-Dynastie (1368-1644), die den Neokonfuzianismus förderte und mit der Joseon-Dynastie besonders enge Tributbeziehungen pflegte. Die Fünf Grundbeziehungen, die in China stets als einseitige Pflichten der Untergebenen verstanden wurden, wurden in Korea in Verbindung mit den Drei Grundregeln interpretiert und institutionalisiert (vgl. Cha Seong-Hwan 1989: 106). Das Kriterium für den zwischenmenschlichen Umgang dabei ist die soziale Rolle im Machtverhältnis, wodurch die „reziproken“ Beziehungsformen des klassischen Konfuzianismus auf „einseitige“ und „bedingungslose“ Unterwerfung der Untergebenen reduziert wurden (vgl. Duan Lin 1997: 170; Cha Seong-Hwan 1989: 106).

Die Bürokraten der Joseon-Dynastie, die *Samgang* (Drei Grundregeln) und *Oryun* (Fünf Grundbeziehungen) im gleichen Kontext interpretierten, nannten diese zusammen „Gangsang“ 綱常 (Grundlegende Pflichten, denen die Menschen zu gehorchen haben). Es waren unabänderliche absolute Gesetze im sozialen Umfang in Korea während der Joseon-Zeit (vgl. Choe Bong-Yeong 1997: 323; Cha Seong-Hwan 1989: 105f.). Sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben hatten die absoluten Pflichten des *Gangsang* in der traditionellen Ständegesellschaft Koreas vor allem folgende Auswirkungen, die sich auf alle Beziehungsformen erstreckten:

- 1) Herrscher vs. Untertan: Autorität der sozial Höhergestellten,
- 2) Vater vs. Sohn: Autorität der altersgemäß Höhergestellten,
- 3) Ehemann vs. Ehefrau: Autorität des männlichen Geschlechts.

Jede Position stellt sich dabei als komplexe Synthese von Über- und Unterordnungen in Bezug auf andere dar. Erkennbar wird dies besonders gut, wenn man beispielsweise Herrscher und Untertan vergleicht:

- **Herrscher als** Vater des Staates, (Groß-)Vater, (Enkel-)Sohn, Ehemann, älterer oder jüngerer Bruder, Onkel bzw. in Verkörperung weiterer Rollen in der Sippschaft.
- **Untertan als** Höher- und Niedergestellter, (Groß-)Vater, (Enkel-)Sohn, Ehemann, älterer oder jüngerer Bruder, Onkel sowie in weiteren Rollen in der Sippschaft und Gesellschaft (z.B. als Freund, Herr von privaten Sklaven usw.).

Jeder Einzelne hat sich in verschiedenen Situationen, in denen er wiederum in einer anderen sozialen Stellung und bestimmten Rollen erscheint, gemäß der Prinzipien des *Ye* angemessen und richtig zu verhalten. Zusammenfassend wird im Folgenden eine Aussage von Gang Bong-Su (2001) über die Bedeutung von „Samgang“ (Drei Grundregeln) und „Oryun“ (Fünf Grundbeziehungen) in der Joseon-Zeit zitiert:

„Die herrschende Schicht der Joseon-Dynastie wollte die Konsolidierung eines strengen Standessystems auf der Grundlage der neokonfuzianischen Ideologie. Diese Auffassung ist grundsätzlich durch die Unterscheidung von Oberen und Unteren, Vornehmen und Gemeinen, Edlen und Verächtlichen zu charakterisieren. Konkrete ethische Prinzipien, welche die Beziehungen zwischen den Menschen in einer stratifizierten Konstruktion der Gesellschaft steuern, waren *Samgang* und *Oryun*. Die Drei Grundregeln umfassen zwischenmenschliche Ordnungen auf vertikaler Ebene, während die Fünf Grundbeziehungen – wie sie schon im Begriff des Oryun impliziert sind – für Ordnungen zwischen den Menschen auf horizontaler Ebene plädieren. Die Aufrechterhaltung einer starken Zentralbürokratie in der Joseon-Zeit führte dazu, dass die eigentliche Bedeutung der Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus in Korea verloren ging. Vielmehr wurden in Korea die Drei Grundregeln für wichtig erachtet“ (Gang Bong-Su 2001: 8f.; dt. Übers. vom Verf.).

Im modernen Korea setzte man sich in der Welle der beschleunigten Industrialisierung des Landes (siehe 3. 1 dieser Arbeit) nicht mit den Problemen der Vergangenheit auseinander. Es wurden sogar die beiden Beziehungsmaximen „Samgang“ und „Oryun“ gesellschaftlich beschönigt. Aus dieser fehlenden Reflexion folgt, dass die meisten Koreaner von heute den eigentlichen Zweck und die wahre Bedeutung der metaphysisch begründeten Beziehungsmaximen nicht mehr adäquat nachvollziehen können.

2.4.3. Die Indoktrination durch *Samgang* und *Oryun*

Die repräsentativste Schrift des Neokonfuzianismus, die in Korea während der Joseon-Zeit zur Indoktrination der Sozialethik in Drei Grundregeln und Fünf Grundbeziehungen für das ganze Volk staatlich gefördert wurde, war unzweifelhaft das elementare Bildungsbuch „Sohak“ von Zhu Xi, dem die in Verbindung mit den Drei Grundregeln legalistisch interpretierten Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus zugrunde liegen.

Bereits mit der Staatsgründung begann das Joseon-Regime durch Gründung von staatlichen Bildungseinrichtungen und Bibliotheken die beiden Bücher – zunächst in der Ober- und Beamtenschicht – zu verbreiten, indem sie als Prüfungsstoff der Vorprüfung des Staatsexamens aufgenommen wurden.⁸⁷ Die zum Teil noch feudal geprägte Adelsschicht sollte so an die legalistische Ordnung des Staates gewöhnt werden. Daneben spielten zahlreiche Bildungsbücher, die von den koreanischen Literaten verfasst wurden, für die Indoktrination der neokonfuzianischen Sozialethik im alltäglichen Leben eine große Rolle. Die bekanntesten davon waren „Dongmongseonseub“ 童蒙先習 (Elementare Lehre für Kinder) von Bak Se-Mu (1487-1554) und „Gyeogmongyogyeo“ 擊蒙要訣 (Nützliches Wissen zur Aufklärung der Kinder) von Yi I (1536-1584) (siehe Choe Bong-Yeong 1997: 325f.).⁸⁸ Man kann diese beiden Bildungsbücher der koreanischen Gelehrten als koreanisches „Sohak“ betrachten, wobei nicht vergessen werden darf, dass alle zivilen Bürokraten der Joseon-Dynastie, die die Staatspolitik maßgeblich beeinflussten – wie die Autoren der oben genannten Bücher – „lediglich“ Literaten waren.

Die Sozialethik der Beziehungsmaximen wurde darüber hinaus auch in den einfachen Bevölkerungsschichten tatkräftig verbreitet: 1434 begann König Sejong den Fokus der neokonfuzianischen Indoktrination verstärkt auf die Volksschichten zu richten, die der chinesischen Schriftzeichen nicht mächtig waren. Der Staat veröffentlichte das „Samgangaeng-

⁸⁷ Das Buch „Sohak“ wurde 1421 als das elementare Bildungsbuch der Thronfolger der Joseon-Dynastie ab dem 8. Lebensjahr festgelegt (JWS, Bericht vom 21. Januar 1421).

⁸⁸ Das Buch „Gyeogmongyogyeo“ gilt als das erste Schulbuch in Korea und wurde ab der Regierungszeit des 18. Königs der Joseon-Dynastie auch für die konfuzianische Bildung des Thronfolgers verwendet (siehe Choe Bong-Yeong 1997: 326). Der Inhalt des Buches basiert auf den ethischen Prinzipien der Fünf Grundbeziehungen in „Sohak“.

sildo“ 三綱行實圖 (Illustrierte Anleitung über die Drei Grundregeln). Illustrationen sollte es den Nichtliteraten ermöglichen, ihr Handeln nach der neokonfuzianischen Ethik auszurichten. Folgende Stellungnahme Königs Sejong aus dem Jahre 1434, die trotz des Umfangs zitierenswert ist, zeigt deutlich, wie sehr die damalige Gedankenwelt, die im Grunde bis zum Ende der Joseon-Dynastie gleich blieb, von sozio-kosmischen Glaubensvorstellungen bestimmt, und welchen Wert auf die neokonfuzianische Indoktrination des Volkes gelegt wurde:

„Seine Majestät sprach: ‚Da *Samgang* die Grundlage der rechten Wege der menschlichen Pflichten sind, soll man als erstes selbstverständlich den Kern der Beziehungen zwischen König und Untertan, Vater und Sohn sowie Mann und Frau begreifen.‘ (...) ‚Ich denke, aufrichtige Tugend und angeborene Natur haben alle Bevölkerung gleichmäßig vom Himmel erhalten. Aber es ist die wichtigste Aufgabe des Herrschers, durch die Harmonisierung der natürlichen Ordnungen zwischen den Menschen Sitten und Gebräuche zu schaffen. Es gibt manchmal Fälle, dass die Untertanen ihre Pflichten nicht erfüllen. Söhne spielen ihre Pflichtrolle nicht richtig und die Ehefrauen üben ihre Tugend als Ehefrau nicht richtig aus, weil die Moral schon verdorben und die natürlichen Sitten und Gebräuche nicht mehr wie früher sind. So verlieren das himmlische Gesetz und die Rangordnung zwischen den Menschen allmählich ihre Wahrheit. Dies ist eine Tragödie. (...) Ich habe schon von ganzen Herzen versucht, die Tugenden in fünf Klassikern des Konfuzianismus zu verbreiten, doch die ungebildete Bevölkerung macht sie sich nicht zum eigenen Vorbild, weil sie orientierungslos ist. Darum befahl ich meinen Hofleuten, außerordentlich vorbildliche Menschen unter den loyalen Untertanen, pflichtbewussten Söhne, und tugendhaften Ehefrauen in früherer und heutiger Zeit herauszufinden und ihre guten Taten schriftlich zusammenzufassen und dazu passende Gedichte zu schreiben. Ich war dennoch besorgt darum, ob sich die ungebildete Bevölkerung nach wie vor schwer tut oder nicht, den Sinn der Drei Grundregeln zu begreifen und zu verstehen. So ließ ich dazu noch Illustrationen hinzuzufügen und das Ganze unter dem Titel ‚Samgangaengsil‘ (Taten und Manieren gemäß *Samgang*) drucken und überall verbreiten. So wünsche ich mir, dass sowohl die auf der Strasse spielenden Kinder als auch die Frauen in den Häusern der einfachen Bevölkerung in allen Gassen dieses Buch leicht verstehen. Wenn sie es lesen und begreifen, dann sollten sie mit seiner Hilfe auf den richtigen Weg geführt werden. So wird dieses Buch nicht nutzlos sein. Aber da die Bevölkerung die chinesischen Schriftzeichen nicht lesen kann, kann sie auch die Bedeutungen dieser Lehre nicht begreifen, wenn die anderen ihnen dabei nicht helfen. Wie kann sie dann davon ergriffen werden und zu einer guten Gesinnung kommen?“ (JWS, Bd. 3, S. 562, Bericht vom 27. April 1434).

Darüber hinaus wurden 1617 die 18 bändigen Illustrationen über die Drei Grundregeln nach dem Befehl des Königs Gwanghae (regiert 1608-1623) veröffentlicht und in den Behörden auf dem Lande verteilt (JWS, Bericht vom 19. März 1617), um die soziale Ordnung in der Nachkriegszeit zu konsolidieren (siehe Abbildung 1 und 2).

Was die Indoktrination der Fünf Grundbeziehungen anbelangt, wurde im Jahre 1797 während der Regierungszeit des 22. Königs Jeongjo (regiert 1776-1800) ein weiteres illustriertes Buch „Oryunhaengsildo“ 五倫行實圖 (Illustrierte Anleitung über die Fünf Grundbeziehungen) vom Staat gedruckt und verteilt:

„Alle Dinge zeigen sich in ihrem wahren Lichte, wenn die Jahreszeit für sie gekommen ist. Wenn man seine schlechten Gewohnheiten beseitigt, so ist es selbstverständlich, dass sich ein ehrliches Herz zeigt. Ich glaube daher, dass die Zeit, in der wir uns Tag für Tag bessern, um eine klare Welt zu schaffen, gekommen ist. Das Buch ‚Sohak‘ ist ein elementarer Kodex, den man in der Anfangsstufe der literarischen Bildung zu lernen hat. Auch ein unkluger Mensch wie ich lernte seine Prinzipien von Kindheit an dank meiner Vorfahren. Daher hat sich mein alltägliches Leben gelohnt. So können Kinder über ihre Pflichten fleißig lernen und sie erfüllen, selbst wenn sie nicht alle Sechs Bücher des Konfuzianismus beherrschen. Aber das Buch ‚Sohak‘ bleibt in letzter Zeit meistens im Wandregal stehen, weil sowohl Lernen als auch Lehren Tag für Tag vernachlässigt werden. Ich bin in Sorge darüber. Daher befahl ich meinem Regierungskabinett, den Inhalt des Buches in Bildern darzustellen. Bücher wie ‚Samgangaengsildo‘ und ‚Iryunhaengsildo‘⁸⁹ sind zusammen mit ‚Sohak‘ als Instrumente, die der Politik helfen und die Welt fördern, nicht zu vernachlässigen. Daher ließ ich diese drei Bücher in einen Band zusammenzufassen, und nannte es ‚Oryunhaengsildo‘“ (JWS, Bd. 47, S. 1, Bericht vom 1. Januar 1797).

Personen aus dem unteren Stand, die die Sozialethik der Beziehungsmaximen im Alltagsleben, der die konfuzianische Kardinaltugend *Hyo* (Kindespflicht gegenüber den Eltern) zugrunde lag, beispielhaft in die Tat umsetzten, wurden vom Staat mit Auszeichnungen belohnt. Sogar deren Steuerpflicht und Pflicht zum staatlichen Arbeitsdienst konnten für bestimmte Zeit teilweise erlassen werden (vgl. Choe Bong-Yeoung 1997: 324). Es schien in der Tat nicht wenige Fälle gegeben zu haben, in denen Söhne aus den unteren Ständen

⁸⁹ Die illustrierte Anleitung für die zwei Beziehungen „Iryunhaengsildo“ enthält nur die Sozialethik der Beziehungen zwischen Älteren und Jüngeren sowie Freund und Freund, die von den Drei Beziehungen ausgeschlossen waren.

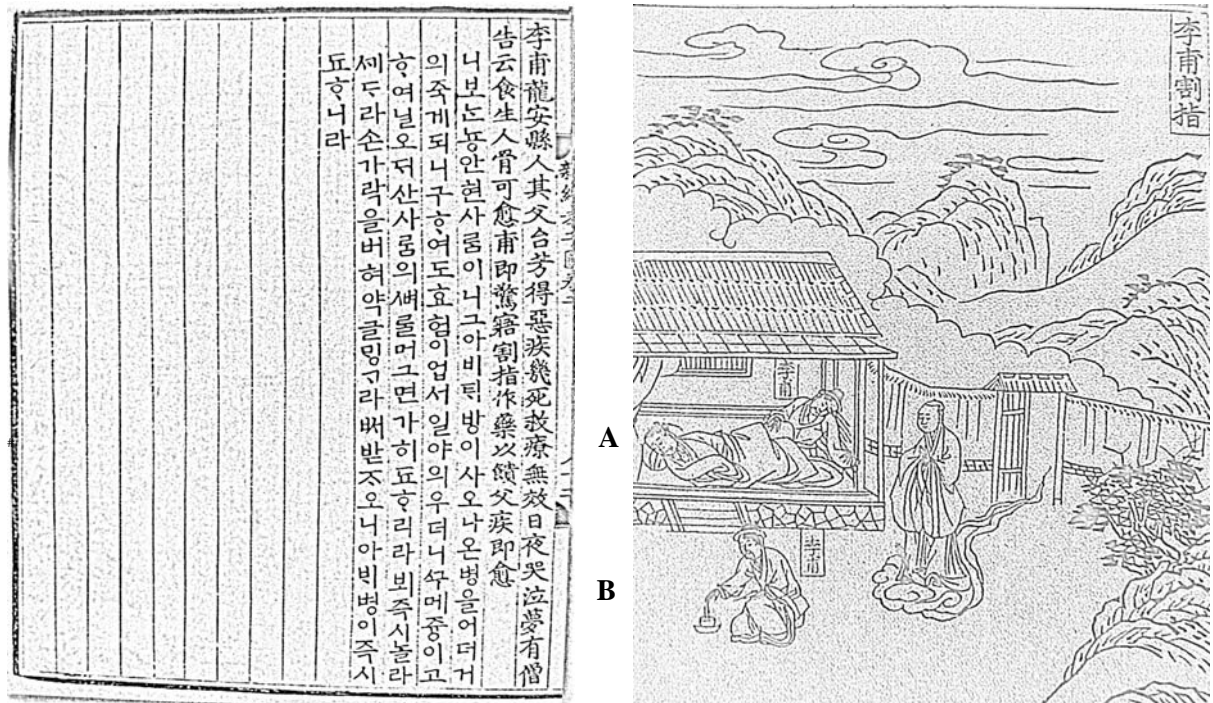


Abbildung 1) Auszug aus dem *Sinsok samgang-haengsildo* (1617)
(Neue illustrierte Anleitung zu den Drei Grundregeln)

(Quelle: *Godeunghakgyo gugeo ha*, Schulbuch, Koreanisch für die Oberschule, Teil II, 2002: 320f.)

Titel: Das Fingeropfer des pietätvollen Sohnes I Bo

„Ein Mann namens I Bo aus dem Dorf Yonganhyeon weinte Tag und Nacht, weil sein Vater Tae-Bang (A, liegend) an einer unheilbaren Krankheit litt. Er versuchte dabei vergeblich, die Krankheit seines Vaters zu heilen. Im Traum sah I Bo (A, sitzend) einen buddhistischen Mönch, der ihm sagte, dass sein Vater geheilt werden könne, wenn er menschliche Knochen essen würde. Erschreckt davon wachte er sofort auf. Er (B) schnitt sich sogleich einen Finger ab und machte daraus Medizin für seinen Vater. Das heilte seinen Vater auf der Stelle“ (*Godeunghakgyo gugeo ha*, Schulbuch, Koreanisch für die Oberschule, Teil II, 2002: 320; übers. v. Verf.).



Abbildung 2) Auszug aus dem *Sinsok samgang-haengsildo* (1617)

(Neue illustrierte Anleitung zu den Drei Grundregeln)

(Quelle: *Godeunghakgyo gugeo ha*, Schulbuch, Koreanisch für die Oberschule, Teil II, 2002: 322f.)

Titel: Heldentat der tugendhaften Frau Choe Geum

„Die Frau aus dem einfachen Volk Choe Geum aus dem Dorf Okgwahyeon war die Ehefrau des Leibeigenen Gwok Jin. Während der Invasion der Japaner 1597 (Krieg mit Japan, 1592-1598) versteckte sie ihren Mann und ihre zwei Kinder in einer Berghöhle vor dem Feind. Die Feinde fanden sie jedoch und töteten alle (A). Choe Geum stürmte daraufhin mit einem großen Stein auf einen japanischen Soldaten los und tötete ihn (B). Daraufhin wurde auch sie getötet (C). Daraufhin ließ der König vor ihrem Haus ein rotes Tor als Symbol für eine tugendhafte Frau aufstellen“ (*Godeunghakgyo gugeo ha*, Schulbuch, Koreanisch für Oberschule, Teil II, 2002: 320; übers. v. Verf.).

die Beschreibungen in den Illustrationen genau nachzuahmen trachteten. Ein Beispiel hierfür findet sich bereits in einem Protokoll der Annalen der Joseon-Dynastie des Jahres 1423:

„Der Gouverneur der nordwestlichen Provinz Hwanghedo berichtet seine Majestät (Sejong, regiert 1418-1450): ‚Auf dem Dorf Ongjin lebt ein neun jähriger Knabe namens Yang Gwi-Jin aus dem untersten Stand. Sein Vater In-Gil hatte schon lange eine unheilbare Krankheit. Als der Knabe von jemandem hörte, dass sein Vater sofort wieder gesund würde, wenn er ein Stück Menschenfleisch essen würde, schnitt er sich einen Finger ab. Er grillte dann den abgeschnittenen Finger und gab ihn seinem kranken Vater zum Essen. So sei sein Vater geheilt worden.‘ Seine Majestät befahl, ein rotes Tor vor seinem Elternhaus als Auszeichnung für seine pietätvolle Tat aufzustellen und dem Neunjährigen in Zukunft den staatlichen Arbeitsdienst zu erlassen“ (JWS, Bd. 2, S. 564, Bericht vom 17. November 1423).

Wie der Auszug aus der Illustration über die Drei Grundregeln des Jahres 1617 (siehe Abbildung 1) deutlich zeigte, veranschaulichte die Darstellung die Taten der pietätvollen Söhne in einem magisch-religiösen Kontext.

Bemerkenswert ist außerdem an dieser Stelle die schon mehrfach erwähnte Erwicklung des koreanischen Buchstabensystems, das 1443 auf Initiative des Königs Sejong entwickelt und 1446 offiziell als nationale Schriftsprache – genannt *Hunminjeongum* 訓民正音 (die richtigen Laute zum Lehren des Volkes) – verkündet wurde. Trotz der heftigen Widersprüche mancher sinophiler höherer Bürokraten, die in der Verwendung der koreanischen Schriftsprache eine Abkehr von der altchinesischen Kultur, somit auch vom Traditionellen sahen, setzte sich König Sejong durch (siehe Kim Yungyöng 1960: 72). Bald schon waren zahlreiche konfuzianische Bücher – unter anderem „Sohak“ – in die koreanische Schrift übersetzt und veröffentlicht.⁹⁰ Das bedeutet indes nicht, dass die chinesischen Schriftzeichen durch die neue koreanische Schriftsprache ersetzt wurden. Die Adeligen, deren Schriftsprache bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die klassische Chinesische war, verachteten die neue Schriftsprache und nannten sie *Onmun*, d.h. vulgäre Schrift (siehe Eckardt

⁹⁰ Es ist mit Recht anzunehmen, dass die koreanischen Übersetzungen der konfuzianischen Klassiker zum Verstehen der Sozialethik in Beziehungsmaximen bei nicht im Chinesischen geschulten Koreanern eine große Rolle gespielt haben. In bestimmter Hinsicht kann man diese Bücher, gedruckt in der Nationalsprache, mit Luthers Bibelübersetzung gleichsetzen. Die erste Übersetzung von „Sohak“ ins Koreanische erfolgt im Jahre 1517 (JWS, Bericht vom 27. Juni 1517).

1960: 9). Die koreanische Schriftsprache fand bis zum Ende des 19. Jahrhunderts neben staatlichen Lehrbüchern primär für Frauenliteratur und Volkserzählung ihre Anwendung (siehe Kim Yungyöng 1960: 73f.).

Ein Blick auf folgende Aussage eines sinophilen hohen Bürokraten gegen die Einführung der koreanischen Landesschriftsprache zeigt die vergangenheitsorientierten Einstellungen der sinophilen Bürokraten deutlich:

„Unser Joseon hat seit der Gründung treu dem Großen (China) gedient und immer chinesische Verwaltungssysteme mit Hochachtung befolgt. In einer Zeit, in der wir gleiche chinesische Schrift und Gesetze haben, ist die Erfindung der vulgären Schrift erschreckend. Man sagt, dass ‚die vulgäre Schrift keine neue Schrift sei, weil sie auf dem alten Schriftsystem basiert.‘ Selbst wenn aber das Aussehen der alten Schrift nachgemacht worden ist, widerspricht die vulgäre Sprache in der Art und Weise des Schreibens vollkommen der alten Schrift. Falls die Chinesen von der Erfindung der vulgären Sprache unseres Landes hören und dies kritisieren, wie könnten wir dem Großen weiter dienen und die chinesische Kultur bewundern, ohne uns zu schämen? (...) Weshalb wolltet Eure Hoheit die einwandfreie chinesische Schriftsprache, die wir seit alter Zeit haben, ändern und vulgäre, verächtliche und nutzlose Schrift zu schaffen?“ (JWS, Bd. 4, S. 543, Bericht vom 20. Februar 1444).

Die Motivation der Erfindung der koreanischen Schrift war, wie König Sejong in seiner offiziellen Stellungnahme äußerte:

„Die Laute der Sprache unseres Landes sind anders als in der chinesischen Sprache, so dass ihre Zeichen zu unserer Sprache nicht passen. Daher gibt es viele ungebildete Leute in der einfachen Bevölkerung, die ihre Gedanken nicht richtig schriftlich ausdrücken können, obwohl sie ihre Meinungen haben. Ich habe Mitleid mit dieser Lage. So schaffte ich 28 neue Buchstaben, die jeder leicht lernen und im Alltag praktisch benutzen kann“ (JWS, Bd. 4, S. 702, Bericht vom 29. September 1446).

Sicher ebenso wichtig war aber auch der Wunsch – wie bereits erwähnt – das Volk konfuzianisch zu erziehen. Zum einen, um dem Bildungs- und Gesellschaftsideal des Konfuzianismus Allgemeingültigkeit zu geben, zum anderen aber auch, um den gesellschaftspolitischen Status quo zu erhalten, indem man seine ethische Begründung dem ungebildeten Volk nahe bringt.

Allein mit bildlichen Darstellungen gelang es jedoch nicht, dem Volk die Sozialethik des Neokonfuzianismus verständlich zu machen. Die Erfindung der eigenen Schrift war daher die logische Konsequenz. Diese Annahme erscheint durch eine weitere Bemerkung König Sejong gerechtfertigt, die dieser als Replik gegen den Widerspruch von Choe Man-Ri, einem hochrangigen Beamten, gegen die koreanische Schrift äußerte und die ebenfalls in einem weiteren Bericht in den Annalen der Joseon-Dynastie enthalten ist:

„Wenn ich die chinesischen Beschreibungen im Buch ‚Samgangaengsildo‘ in die Landeschriftsprache übersetzen lasse und so in der Bevölkerung verbreite, dann werden alle ungebildeten Männer und Frauen leicht verstehen. So können viele von ihnen bestimmt loyale Untertanen, pietätvolle Söhne und tugendhafte Frauen werden“ (JWS, Bd. 4, S. 543, Bericht vom 20. Februar 1446).

Die Beziehungsprinzipien *Samgang* und *Oryun* machten den Mittelpunkt der politisierten Tugend des Konfuzianismus *Ye* aus, die in Korea als unantastbare Maxime zur Verfestigung der hierarchischen Gesellschaftsstruktur gesetzlich fest definiert war. Und die gesellschaftlichen Umbrüche im späten Joseon, besonders die inflationäre Zunahme der Adligen, hatte schließlich zur Folge, dass das soziale Regelsystem *Ye* zur Wahrung des sozialen Status quo des Hochadels in der Gesellschaft umso strenger wurde. Das neokonfuzianische Sozialsystem in der Joseon-Zeit festigte konsequenterweise die Art und Weise des sozialen Miteinanders in der Gesellschaft, die starr hierarchisch und ständisch aufgebaut war, deren Niederschlag sich in der Sprache deutlich widerspiegelte:

„These principles of *Samgang* und *Oryun* were regarded as those qualities possessed only by superior and civilized individuals, keeping them separated from inferior men. Regardless of whether they had high social status or not, all people were more or less expected to behave according to theses prescribed principles. Without them one was regarded as a degenerate and worthless individual. As a result, formalities in speech and patterns of behavior prescribed in accordance with these principles grew, restricting the freedom of thought, expression, and action, and preventing any chance for progress beyond the limits of the Confucian standard. At the same time, these principles were conveniently employed by the *Yangban* class to keep the commoners in their place. The violation of established Confucian conventions and customs was regarded as 'crime', lack of decorum, and impropriety as the Confucian way of life became increasingly more concerned with external formalities than with inner, spiritual and moral qualities“ (Nahm 1988: 113).

Nicht zuletzt wurde von der Mitte des 17. Jahrhunderts an zur Konsolidierung der ständischen Ordnungen in den Provinzen ein komplex organisiertes Zensursystem der Bevölkerung – genannt *Ogatong* 五家統 (Regieren der fünf Haushalte) – eingeführt. In einem Bericht der Annalen der Joseon-Dynastie vom 26. September 1675 (Bd. 38, S. 303) liest man dazu über 21 Ordnungen dieses Zensursystems der Bevölkerung, über die ein hochrangiger Beamter dem König Sugjong (regiert 1674-1720) berichtete. Es erscheint aufschlussreich, einen Blick auf folgende Zusammenfassung – auch wenn stark gekürzt – zu werfen:

- Alle fünf Nachbarhäuser bilden eine primäre Verwaltungseinheit *Tong* (統) und ein erwachsener Mann wird für drei Jahre als Oberhaupt *Tongsu* (統首) ausgewählt.
- Fünf Nachbarhäuser helfen beim Ackerbau und pflegen bei der Krankheit einander. Keine einzige Familie darf ohne Zugehörigkeit einer Fünf-Häuser-Gemeinschaft isoliert leben.
- Von 5 bis 10 *Tong* (bis 50 Häuser) nennt man einen kleinen Bezirk *Li* (里), von 11 bis 20 *Tong* (bis 100 Häuser) ein mittleres *Li* und von 21 bis 30 (bis 150 Häuser) ein großes *Li*. In jedem Bezirk *Li* wird jeweils ein Oberhaupt ausgewählt.
- Männer ab dem 16. Lebensjahr müssen einen Personalausweis sichtbar tragen. Im Personalausweis müssen Name, Alter und Adresse angegeben werden. Nach der amtlichen Überprüfung der Inhaltsangabe wird der Personalausweis von zuständigen Behörden gestempelt. Bei öffentlichen und privaten Sklaven muss noch Name des Besitzers eingetragen werden. Trägt jemand keinen Ausweis, dann bedeutet dies, dass er nicht zur Bevölkerung gehört. Darum ist es kein Mord, wenn jemand Leute ohne Ausweis tötet.
- Jeder in den fünf Häusergemeinschaften *Tong* soll ständig bereit sein, andere zu überwachen. Wird beobachtet, dass jemand schmeichelt oder stiehlt, dann soll er sofort bei der Behörde angezeigt werden. Wenn die Fahrlässigkeit der gegenseitigen Überwachung und Anzeige nachträglich entdeckt wird, so werden alle fünf Haushalte kollektiv bestraft.

Mit Bezug auf Charles E. Lindblom (1980) kann man die konfuzianische Staatspolitik der Indoktrination der Beziehungsmaximen *Samgang* und *Oryun* in Korea während der Joseon-Zeit, die sich besonders in der Art und Weise der Sozialisation manifestierte, als Musterbeispiel für das sogenannte „präzeptorale System“ – abgeleitet vom Lateinischen *praeceptor* (Lehrer) – betrachten. Dabei handelt es sich um

„ein System sozialer Steuerung und Kontrolle mittels höchst einseitiger Meinungsbeeinflussung seitens der Herrschaftsgewalt, die nicht nur an eine Elite oder eine Bürokratie, sondern an eine ganze Bevölkerung gerichtet wird“ (Lindblom 1980: 102).

Der Hauptzweck sozialer Steuerung im präzeptoralen System besteht darin, die Entwicklung der Persönlichkeitsstruktur der Massen zum politischen Zweck in dem Maße zu beeinflussen, dass Leute „aus eigener Initiative das tun, was man ihnen in anderen Gesellschaften befehlen oder wozu man sie überreden müßte“ (Lindblom 1980: 102). Man kann hier von spontaner „Fügsamkeit aus bejahter Abhängigkeit“ (Popitz 1986: 9) sprechen. „Zuneigung zwischen Eltern und Kindern sowie zwischen Geschwistern, „Eintracht in der Familie“ und „Harmonie in der zwischenmenschlichen Beziehung“ etc. waren typische Ausdrücke, hinter denen der ideologische Vergesellschaftungsprozess zur „freiwilligen“ Kooperation der Massen unauffällig stattgefunden hat. Nicht zuletzt hat das System der gegenseitigen Überwachung, wofür man im wahrsten Sinne des Wortes keine passenden Ausdrücke als „Denunziantentum“ oder „Blockwartssystem“ finden kann, Missvertrauen und Zersplitterung in der koreanischen Gesellschaft zur Folge, während Rangbewusstsein, Überlegenheits- und Prestigegefühle zunahmen (vgl. Kindermann 1994: 97).

2.5 Die Erscheinungsformen der Tugend *Ye* (禮) als soziales Regelsystem

Die sich ab dem Anfang des 16. Jahrhunderts verstärkt verbreitende Verehrung und das allgemein betriebene eifrige Studium der konfuzianischen Sittenlehre (*Yehak*, 禮學) der Beamten- und Literatenschichten veränderten die gesellschaftlichen Muster in der Weise, dass nun die ethischen Prinzipien der Sittenlehre als unantastbarer Verhaltenskodex der gesetzlich festgelegten Beziehungsmaximen einzuhalten waren und die Strenge sowie Unabänderlichkeit des Kodex gesteigert wurde⁹¹:

⁹¹ Gim Tae-Gil äußert in diesem Zusammenhang: „Administratoren und neokonfuzianische Gelehrten der Joseon-Zeit legten bei der Rezeption des Neokonfuzianismus Zhu Xis den besonderen Wert auf die Studien der Sittenlehre. Es schien so zu sein, dass die herrschende Literaten-Schicht die neokonfuzianischen Studien eher als Prinzipien zur Herrschaft und Bildungskanon denn als eine reine theoretische Philosophie hochgeschätzt hätten. Sie versuchten die Kräfte der praktischen Lehre, die im Begriff der konfuzianischen Tugend *Ye* impliziert sind, im höchsten Maße zu nutzen“ (Gim Tae-Gil 2001: 82).

„The disciples of the orthodox Confucian School of Rites (*Yehak*) greatly emphasized the important of the formal aspect of the Confucian way of life called *ye*, or rituals or rites. They insisted that ritualism and the proper observance of Confucian codes of conduct by individuals and the government, both in public affairs and in private life, were vital factors in maintaining law and order in society. Therefore, they prescribed in minute detail the court procedures, ceremonies, customs, language, music and the principle governing human relations, and the slightest deviations from the established patterns were severely criticized, making the life style rigid and intellectualism inflexible“ (Nahm 1988: 108).

Darüber hinaus wurden alle wichtigen rituellen Zeremonien des öffentlichen und privaten Bereichs, als da wären zum Beispiel Ahnenkult, Trauerfeier, Mündigsprechung und Hochzeit, nun genauestens nach dem traditionellen Vorbild, wie es in der konfuzianischen Sittenlehre beschrieben wurde, durchgeführt.

2.5.1 Das Begriffsfeld des *Ye* im koreanischen Verständnis

Um die vielfältigen Bedeutungen des sinokoreanischen Begriffes des *Ye* in der konfuzianischen Tradition Koreas hier ansatzweise zu verstehen, ist es unumgänglich, die Entwicklungsgeschichte des chinesischen Ursprungsbegriff „Li“ (禮) kurz zu behandeln. Bereits vor der Zeit des Konfuzius umfasste dieser Begriff „das religiöse wie das soziale Gebiet – denn die klassische Epoche betrachtete die Gesetze, die die beiden Bereiche regelten, als Teile ein und derselben Realität“ (Cavin 1973: 295). Das chinesische Schriftzeichen dieses Begriffes zeigt schon seinen religiösen Ursprung:

禮 = 𡇗 (Quelle: Needham 1988: 184)

„Zeichnung eines Ritualgefäßes mit zwei Jadestücken. Besonders in der Zeit nach den Orakelschrift- und Bronzeschriftzeichen verbunden mit dem Radikal, das die Bedeutung *Zeichen, bezeichnen, zeigen, mitteilen, Gottheit, Göttlichkeit, religiös* hat. Manche sehen in diesem Zeichen die ausgelegten langen und kurzen Wahrsagestäbe“ (Needham 1988: 184f.).⁹²

Der im Konfuzianismus zugrunde liegende Begriff „Li“ umfasst also die religiösen, sittlichen und sozialen Bereiche im China des Altertums, wobei das Zeichen „seine Grundlage

⁹² Mehr zum Begriff des „Li“ siehe: T. Grimm, 1976: 19-22 sowie Nagatomo 1986: 110.

im Himmel, sein Modell auf der Erde“ (Cavin 1973: 297; Zitat des Lin Yutang⁹³) hat. Hans Joachim Schoeps (1967) erklärt diesen Tugendbegriff bei Konfuzius und seine Beziehung zu Riten, Verhalten und Gesinnung:

„Sie [Li] spielen bei Konfuzius eine für Europäer unvorstellbare Rolle. Er versteht darunter nicht nur die äußere Form, die beim Verkehr mit den Menschen und bei der Ausführung öffentlicher Handlungen beachtet werden muß, sondern gleichzeitig auch die innere Haltung und rechte Gesinnung des Menschen. Die Li sind der höchste Ausdruck der Gesetzmäßigkeit auf der Erde, das menschliche Äquivalent zu den Gesetzen des Universums; sie sind der Inbegriff der guten Sitte, des Schicklichen in der Kleidung, im Gesichtsausdruck und in der Rede. Durch ihre Beachtung kommt der Mensch auch zur rechten inneren Haltung und Gesinnung“ (Schoeps 1967: 164f. Einschub vom Verf.).

Bei Konfuzius ist „Li“ also als Gesinnung, aus der rechtes Handeln fließt, zu verstehen. Im Buch der altchinesischen Ritualaufzeichnungen „Li-ji“ (das Buch der Sitte), das nach dem Tode des Konfuzius von verschiedenen Schülern und weiteren Konfuzianern über mehrere Generationen ihn zusammengestellt wurden, existiert der Begriff noch in der frühen Bedeutung fort:

„Was verlangt das Rechtsgefühl der Menschen? Daß der Vater gütig sei und der Sohn ehrfürchtig, der ältere Bruder nachsichtig und der jüngere sich unterordnend, der Gatte pflichttreu und die Gattin gehorsam, das Alter freundlich und die Jugend fügsam, der Fürst milde und der Diener treu: diese zehn Dinge sind die Menschenpflichten“ (Li-ji, 3. Kap., Teil II, 6).⁹⁴

Seit der chinesischen Han-Zeit wurde die Funktion des „Li“ mehr und mehr dem Bereich der zwingenden Maximen des sozialen Lebens zugeordnet. Diese Begriffsumbildung setzte sich im Neokonfuzianismus der Song-Zeit fort. Nun gewann der Begriff „Li“ mehr und mehr handlungsrechtfertigende Bedeutung, so dass die koreanische Rezeption dieses Begriffes *Ye* diesen in das Zentrum der Sittenlehre stellte und seine rituelle, aber auch seine innere Bedeutung nur mehr nachgeordnet betrachtete. Formal richtiges Handeln ist das *Ye* und somit wichtiger als die dazu ursprünglich notwendige Gesinnung. Natürlich ist dies keine vollständige Definition des Begriffes, über dessen genaue Auslegung und Definie-

⁹³ Lin Yutang, *La Sagesse de Confucius*, übers. v. Th. Bridel-Wasem, Editions Attinger, Paris-Neuchâtel 1949, (Keine Seitenangabe im Original).

⁹⁴ Richard Wilhelm, *Li Gi*, 1958: 63.

rung koreanische Bürokraten und Literaten in der Joseon-Zeit sich Jahrhunderte lang gestritten haben (vgl. Gim Tae-Gil 2001: 77-83.).

In der Joseon-Zeit regelte das *Ye* zunächst sowohl am königlichen Hof als auch innerhalb der Mittel- und Oberschicht die „äußerlichen Disziplinen des alltäglichen Lebens, (...) im engeren Sinne Zeremonien und Körperhaltungen umfassend“ (Gwon O-Don 1993: 578). Das *Ye* wird dabei nicht allein als Disziplin, sondern als Verhaltensnormen begriffen. Jegliches Verhalten und Handeln der Menschen im sozialen Zusammenhang wurden durch das normative System *Ye* reglementiert. Es folgte dem Rahmen von *Samgang* und *Oryun*. Für den Staat erfüllte der Zwang zu Befolgung der dem *Ye* entsprechenden Regeln einen politischen Zweck, so dass auf der staatlichen Ebene das *Ye* als politische Ideologie, die Sozial- und Ständeethik einschloss, begriffen werden muss. Schon im klassischen Konfuzianismus wurde die Beziehung zwischen Befolgung „guter“ Sitten und einem sicheren Fundament der Herrschaft des Staates als himmlisches Ordnungsprinzip gesehen:

„Darum ist die Sitte (*Ye*) die große Handhabe der Fürsten, durch die sie das Zweifelhafte unterscheiden und das Verborgene klarmachen, die Geister und Götter als Gäste empfangen, die Einrichtungen prüfen, Güte und Gerechtigkeit unterscheiden und die Regierung in Ordnung bringen können. (...) Ist daher die Regierung nicht in Ordnung, so wird die Stellung des Fürsten unsicher. Ist die Stellung des Fürsten unsicher, so erlauben sich die hohen Beamten Übergriffe, und die niederen Beamten stehlen. Sind die Strafen zu streng und die Bräuche (*Ye*) verkommen, so ist eine feste Handhabung der Gesetze unmöglich. Werden die Gesetze willkürlich gehandhabt, so werden die Regeln der Sitte (*Ye*) verschwommen. Wenn aber die Regeln der Sitte verschwommen sind, so treten die Staatsmänner nicht in den Staatsdienst, und das Volk fügt sich nicht mehr. Das bedeutet die Erschlaffung des Staates“ (Li-ji, 3. Kap., Teil II, 3. Einschub v. Verf.).⁹⁵

Im obigen Zitat wurde der Begriff *Ye* als absolut unerlässliches Fundament der Macht des Oberhauptes eines Staates dargestellt. Zugleich ist das *Ye* die Grundlage der sozialen Beziehungen und damit die Grundlage der gesellschaftlichen Hierarchie. Im koreanischen Konfuzianismus wurde denn auch mehr und mehr die Beachtung der Ordnung inner- und außerhalb der Ständehierarchie betont: „das *Ye* richtet sich nach der Rangfolge und Unter-

⁹⁵ Richard Wilhelm, Li Gi, 1958: 62.

scheidung von hoch und niedrig“ (JWS, Bd. 20, S. 522, Bericht vom 4. Juli 1559). Aus dem bisher Gesagten lassen sich relevante soziale Charakteristika des *Ye* als soziales Regelsystem der traditionellen Gesellschaft Koreas wie folgt zusammenfassen:

- Hierarchie des sozialen Miteinanders,
- „Harmonie“ und „Eintracht“ unter den Menschen im asymmetrischen Bezugsrahmen,
- Ausdruck der Inferiorität der Untergebenen (sowohl verbal als auch nonverbal),
- Selbsterniedrigung als Bescheidenheit der Untergebenen,
- Statusgemäß fest definierte Rollen und Regeln beim Sprechen und Handeln.

Es wurde bisher mehrfach gesagt, dass das Ziel der neokonfuzianischen Ideologie in Korea war, Ordnung und Eintracht des „himmlischen“ Gesetzes auch in der Gesellschaft umzusetzen. Zhu Xi forderte, dass man das kosmische Ordnungsprinzip „*Ri*“ (理), d.h. die reine angeborene Natur des Menschen (Herzensgüte, Rechtschaffenheit, Anstand und Weisheit), wahren solle, indem man sich selbst vervollkommnet, um alle Begierde zu beseitigen: Die Selbstbeherrschung durch die Beseitigung aller Begierde bedeutete für Zhu Xi die Rückkehr zur reinen Natur des Menschen, also die Wahrung des kosmischen Ordnungsprinzips „*Ri*“ (vgl. Shimada 1987: 99). Bemerkenswert ist dabei, dass „es auf diese Weise möglich wurde, die gesamten traditionellen Gebote der konfuzianischen Moral, also die Anstandsregeln (*li*, 禮), als Manifestationen des kosmischen Ordnungsprinzips (*li*, 理) auszugeben“ (Shimada 1987: 99).⁹⁶

Bemerkenswert ist hier, dass das Schriftzeichen 禮, das bei Konfuzius noch den allgemein gesellschaftlich und religiösen Begriff „gute Sitte“ beschrieb, nun nur noch Anstandsregeln bedeutet. Der Kernpunkt dieser Begriffsumwandlung bei Zhu Xi war wiederum „die Beachtung der bestehenden Sitten und Gebräuche“ (Shimada 1987: 99). Diese Vorstellung ist auf folgenden Kardinalsatz von Konfuzius: „Sich selbst überwinden, die eigenen Wünsche und Begierden bezwingen, sich von Anstand, Höflichkeit und guten Sitten [*Ye*] leiten las-

⁹⁶ Chinesische Schriftzeichen im Zitat wurden von mir eingefügt.

sen“ (Lun-yu, XII, 1, Einschub vom Verf.)⁹⁷ zurückzuführen und führte schließlich zum Rigorismus der ethisch-kosmologischen Gedankengänge von Zhu Xi. In Korea während der Joseon-Dynastie wurden nur die Interpretationen der Klassiker und Begriffe des Neokonfuzianismus nach Zhu Xi ideologisch anerkannt (siehe Gim Tae Gil 2001: 86). Choe Bong-Yeong erklärt die koreanische Prägung des Begriffes *Ye* folgendermaßen:

„Der Kern von *Ye* war die Wahrung der sozialen Position, deren Inhalte sich in der Aufrechterhaltung der statusgemäßen Ordnung der Gesellschaft manifestierten. Die Lebensorientierung der konfuzianischen Literaten, die *Ye* als praktische Disziplin des alltäglichen Lebens betrachteten, richtete sich darauf, sich selbst zu überwinden und zum sittlichen Verhalten *Ye* zurückzukehren. Die *Ye*-Befolgung in diesem Sinne bedeutete, dass sich jeder Einzelne beim sozialen Handeln nur nach den bestehenden Normen der Gemeinschaft richten, um ‚Wir‘, die zwischen ‚Ego‘ und ‚Alter‘ existieren, zu verwirklichen“ (Choe Bong-Yeong 1997: 183).

In diesem „Wir-Gruppen“ von der Familie bis zum Staat symbolisierten die *ye*-entsprechenden Verhaltens- und Sprechweise den hierarchischen Rang. Nicht zuletzt legen Koreaner von heute nach wie vor einen großen Wert auf die dem *Ye* entsprechenden Verhaltensweisen, obwohl diese im Gefolge der Industrialisierung des Landes offensichtlich sichtbar in den Hintergrund gedrängt wurden.

In der lexikalischen Bedeutung der koreanischen Gegenwartssprache bezieht sich der Begriff *Ye* auf „bestimmte Förmlichkeiten, die man als Normen des alltäglichen Lebens für eine harmonische, zwischenmenschliche Beziehung einzuhalten hat.“⁹⁸ Daran lässt sich deutlich erkennen, dass Koreaner von heute nach wie vor einen großen Wert auf formal vollendetes Verhalten legen. In der Alltagspraxis der heutigen Koreaner betrifft aber die *ye*-mäßige Rede- und Umgangsform nach wie vor meistens nur Untergebene und Machtsschwächere. Nicht zuletzt findet das Wort *Yejeol* (Etikette) als Bestimmungswort mit sehr umfangreichen Geltungsbereichen des sozialen Lebens im Gegenwartskoreanischen Gebrauch. Häufig werden Wörter aus der Kombination von *Yejeol* mit anderen Begriffen

⁹⁷ Ralf Moritz 2002: 71. Im Originaltext steht: „克己復禮“ (Zurückkehren zum *Ye* durch die Selbstbeherrschung). Dieser Satz stand im Mittelpunkt der Idee von Konfuzius hinsichtlich der Verehrung des Altertums (vgl. Abschnitt 2.3.2.3 dieser Arbeit). Einschub v. Verf.

⁹⁸ Dong-a sae-gug-eo-sa-jeon (Dong-a Neues Koreanisches Wörterbuch), Seoul, 1993, S. 1468

gebildet, z.B.: *Eoneo yejeol* (Etikette beim Sprechen), *Insa yejeol* (Etikette beim Grüßen), *Siksa yejeol* (Etikette am Esstisch), *Jikjang yejeol* (Etikette innerbetrieblicher Umgangsformen) usw. Begriffe, die sich mit *Yejeol* verbinden, dienen zur Beschreibung von regulierendem Benehmen. Dieses Benehmen ist vor allem für Untergebene durch die Verbindung mit dem Begriff *Yejeol* als zwingend vorgeschrieben gekennzeichnet.

2.5.2 *Ye* als soziales Regelsystem

Im Folgenden wird die Funktion des *Ye* als soziales Regelsystem für kommunikative Handlungen betrachtet. In „Sohak“ (Kleine Lehre) liest man:

„Der Weise sieht kein Licht, das *ye*-widrig ist, hört nicht auf die Worte, die *ye*-widrig sind. Und er spricht nicht von dem, was *ye*-widrig ist, tritt nicht mit Füßen auf die Erde, die *ye*-widrig ist. Er macht keine Bekanntschaft mit Menschen, die nicht tugendhaft sind, und nimmt keine Gegenstände entgegen, wenn sie nicht rechtmäßig sind. Und mit guten Menschen pflegt er seine Freundschaft so aus, wie man sich vor der Schlange und dem Skorpion fürchtet“ (Sohak, Teil 5, 11).

Nun wird auf die Funktion des *Ye* als Richtlinien zur Bestimmung sozialer Position hingewiesen, wobei diese ebenso als das ethische Prinzip für die gesellschaftspolitischen Handlungen dargestellt wird:

„Der rechte Weg und die Geisteskraft, Menschlichkeit und Gerechtigkeit bleiben ohne Sittlichkeit (*Ye*) unvollkommen. Bildung und Erziehung, Ordnung der Gewohnheiten bleiben ohne die Sitte (*Ye*) unvollständig. Streit und Kampf, Disputationen und Prozesse lassen sich ohne Sitte (*Ye*) nicht entscheiden. Die Pflichten von Fürst und Diener, Oberen und Unteren, Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder bleiben ohne Sitte (*Ye*) unbestimmt“ (Li-ji, 27. Kap., Vers 5).⁹⁹

Ye im koreanischen Konfuzianismus diene als Richtlinien der rituellen Handlungen, als Bewertungsmaßstab des sozialen Handelns und schließlich als Prinzipien für soziale und politische Handlungen. Daher bildete *Ye* eine einheitliche und einzigartige philosophische Grundlage des neokonfuzianischen Moralprinzips, auf der die gesellschaftliche Ordnung

⁹⁹ Richard Wilhelm, Li Gi, 1958: 304. Einschub v. Verf.

basieren sollte. So geht das ethische Regelsystem *Ye* davon aus, dass die grundlegende Ordnung der himmlischen Prinzipien auch in der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen sei (vgl. Shimada 1987: 107).¹⁰⁰

Geht man von der neokonfuzianischen Weltanschauung in Bezug auf die Vorstellung der Ungleichheit der Menschen aus, wobei ein solches, auf einem metaphysischen Moralprinzip beruhendes Menschenbild durch die Hervorhebung der statusgemäßen Rolleneigenschaften legitimiert und befestigt wurde, dann kann man mit Recht sagen, dass der normative Charakter dieser Vorstellung wesentlich dazu beigetragen hat, Handlungs- und Redeweise der alten Koreaner in der gesellschaftlichen Hierarchie zu kontrollieren:

„In der Klassengesellschaft (Joseon) waren Handlungen, z.B. Sprechweise und Körperhaltung, die einem erlaubt waren und die man einzuhalten hatte, je nach dem sozialen Status unterschiedlich. Und Möglichkeiten zur Auswahl der Lebensstile waren je nach sozialem Status eingeschränkt. Auch die Art und Weise des Sitzens und Gehens differierten nach hierarchischem Rang und jeweiliger sozialer Situation. Und die Unterschiede bei Redeformen im alltäglichen Leben, die von der jeweiligen sozialen Position abhingen, waren erheblich. (...) Da all diese Bestimmungen zur Sitte (*Ye*) im Sinne des Neokonfuzianismus gehörten, erwartete man, dass die Gesellschaftsordnung ohne weiteres aufrechterhalten werden kann, wenn nur die Sitte (*Ye*) der Menschen untereinander ordnungsgemäß eingehalten wird“ (Gim Tae-Gil 2001: 80; übers. v. Verf.).

Dem „Buch der Sitte“ (*Yegi*) zufolge lässt sich *Ye* ohne soziale Unterscheidung nicht in die Tat umsetzen:

„(...) Die Sitte (*Ye*) dient dazu, die Abstufungen von Näheren und Fernen festzusetzen, das Zweifelhafte zu entscheiden, das Übereinstimmende und das Verschiedene zu unterscheiden, Recht und Unrecht zu verdeutlichen“ (*Yegi*, Kap., 27, Vers 2).¹⁰¹

Dieses Prinzip fordert daher von jedem Individuum in einer kommunikativen Situation, sich sowohl sprachlich als auch nichtsprachlich seiner sozialen Position entsprechend zu

¹⁰⁰ Diese Ordnung des himmlischen „Gesetzes“, der die Menschen in der Gesellschaft nachzustreben haben, begründet die Sozialethik der Drei Beziehungen (*Samgang*) und der Fünf Grundbeziehungen (*Oryun*). Folglich ist das *Ye* des koreanischen Neokonfuzianismus als soziales Regelsystem anzusehen, das die beiden Beziehungsmaximen in der Gesellschaft umsetzt.

¹⁰¹ Gwon O-Don, *Yegi*, 1993: 104, übers. v. Verf.

verhalten. Die soziale Position ist wiederum relativ, da sie auf die Position der Mitkommunizierenden bezogen ist:

„The aristocratic class structure reinforced by the principle of a Confucian social order and behaviorism resulted in the development of a certain pattern of language (speech). That is to say, certain forms of addressing persons in the upper class or persons below one's class, as well as a certain pattern of sentence endings developed. To persons in the higher class, those in the lower class were required (by customs and social convention) to use an honorific form (*choendaeŏ* in Korean) of address, and to the lower class the higher class persons used a blunt form (*panmal* in Korean) (...) Those in the *yangban* class almost never used the honorific form to address their wives, children, or servants, while wives and children always addressed their husbands or fathers in this form. Younger persons always used the polite or honorific form when addressing their elders or older brothers or sisters“ (Nahm 1998: 113f.).

2.5.2.1 Auswirkungen des *Ye* auf verbale Kommunikation

Es wurde im vorigen Abschnitt postuliert, dass das *Ye* als zentrale Maxime des sozialen Verkehrs die Art und Weise der interpersonalen Kommunikation der Koreaner während der Joseon-Zeit maßgeblich bestimmte. Nun wird versucht, die Prinzipien der dem *Ye* entsprechenden Sprechweise vor allem aus drei Perspektiven herauszuarbeiten. Der Ausgangspunkt dabei soll wieder die Aussage der konfuzianischen Bücher sein. Ein erster Punkt, der von den Klassikern des Konfuzianismus gefordert wurde, war die Übereinstimmung von Sprechen und Handlung des Sprechers. Dabei handelt es sich um die Auffassung des Konfuzius über die soziale Rolle *Jeongmyeong* (Richtigstellung der Begriffe). Wenn die Begriffe nicht richtig angewandt werden, dann kann man weder vernünftig noch rational kommunizieren, folglich kann es nicht zu einer positiven Handlung kommen. Konfuzius forderte daher, die Bedeutung der Worte mit der Realität in Einklang zu bringen. Im folgenden Gespräch des Konfuzius mit seinem Schüler Zi-Lu verdeutlicht er dies:

„Zi-lu sprach zu Konfuzius: ‚Wenn Euch der Herrscher des Staates Wei die Regierung anvertraut – was würdet Ihr zuerst tun?‘ Der Meister antwortete: ‚Unbedingt die Namen richtigstellen.‘ Darauf Zi-lu: ‚Damit würdet Ihr beginnen? Das ist doch abwegig. Warum eine solche Richtigstellung der Namen?‘ Der Meister entgegnete: ‚Wie ungebildet du doch bist, Zi-lu! Der Edle ist vorsichtig und zurückhaltend, wenn es um Dinge geht, die er nicht kennt. Stimmen die Namen und Begriffe nicht, so ist die Sprache konfus. Ist die Sprache konfus,

so entstehen Unordnung und Misserfolg. Gibt es Unordnung und Misserfolg, so geraten Anstand und gute Sitten in Verfall. Sind Anstand und gute Sitten in Frage gestellt, so gibt es keine gerechten Strafen mehr. Gibt es keine gerechten Strafen mehr, so weiß das Volk nicht, was es tun und was es lassen soll. Darum muß der Edle die Begriffe und Namen korrekt benutzen und auch richtig danach handeln können. Er geht mit seinen Worten niemals leichtfertig um“ (Lun-yu, XIII, 3).¹⁰²

Konfuzius fordert also als erste Tat, die Begriffe – im chinesischen Original „Ming“ 名 (Name) – richtig zu stellen. Begriffe und soziale Positionen müssen daher zunächst richtig zugeordnet werden. Wenn die Begriffe nicht ordnungsgemäß angewandt werden, dann lässt sich der kommunikative Verkehr zwischen den Menschen mit verschiedenen Positionen nicht angemessen vollziehen. Konfuzius betonte weiter die Wichtigkeit des Redens, also auch des Anredens, da die Menschen – Konfuzius zufolge – nichts erreichen könnten, wenn sie ihre Worte nicht bedachtsam aussprächen. Reden und Handeln sollen behutsam sein – in dem Sinne, dass sich jeder seiner sozialen Position entsprechend sittlich verhalten und reden soll. Ein Beispiel aus „Lun-yu“ wird hier angeführt:

„Der Herrscher eines Staates nennt seine Frau ‚fu-ren – Gattin‘. Sie selbst nennt sich ‚xiao tong – kleines Mädchen‘. Im Staate heißt sie ‚jun fu-ren – Gattin des Herrschers‘. Gegenüber Menschen aus anderen Staaten wird sie ‚gua xiao jun – unsere kleine Herrscherin‘ genannt. In anderen Staaten aber wird von ihr auch als ‚Gattin des Herrschers‘ gesprochen“ (Lun-yu, XVI, 14).¹⁰³

Sprache hat bei Konfuzius ihren eigenen Wert: Worte und Begriffe dienen nicht nur dazu, bloß Dinge zu beschreiben oder das, was man persönlich denkt, zum Ausdruck zu bringen, sondern sie manifestieren im performativen Akt der Sprache auch jene Funktionen, bestimmte Handlungsweise zu bevorzugen oder gar zu zwingen. Bei „Menzius“ heißt es:

„König Süan von Tsi befragte den Mong Dsi und sprach: ‚Es heißt, daß Tang den König Giä verbannt; daß König Wu den Dschou Sin getötet habe. Ist das wahr?‘ Mong Dsi erwiderte und sprach: ‚Die Überlieferung hat es so.‘ Der König sprach: ‚Geht das denn an, daß ein Diener seinen Fürsten mordet?‘ Mong Dsi sprach: ‚Wer die Liebe raubt, ist ein Räuber; wer das Recht raubt, ist ein Schurke. Ein Schurke und Räuber ist einfach ein gemeiner Kerl. Das Urteil der Geschichte lautet, daß der gemeine Kerl (夫) Dschou Sin hingerichtet worden

¹⁰² Ralf Moritz 2002: 79.

¹⁰³ Ralf Moritz 2002: 111.

ist; ihr Urteil lautet nicht, daß ein Fürst (君) ermodert worden sei““ (Mong Dsi, Buch I B, Vers 8, Einschub v. Verf.)

Die als grausamer und hartherziger König bekannten Herrscher Giä des Königreichs Xia (ca. 2000 v. Chr. - ca. 1520 v. Chr.) und Dschou Sin des Shang (ca. 1520 v. Chr. - ca. 1030 v. Chr.) waren während eines Putsches ermordet worden.¹⁰⁴ Menzius beschrieb diesen Putsch und bezeichnete die Herrscher Giä und Dschou Sin aufgrund ihrer schlechten Eigenschaften als „gemeinen Mann“ (夫) statt ihnen den Titel „König“ (君) zuzuordnen. Schon diese terminologische Änderung zeigt, dass Menzius den Putsch rechtfertigte (vgl. „Jeongmyeong“, Richtigstellung der Begriffe, S. 45 dieser Arbeit).

Aufgrund dessen, dass der „Begriff“ (Ming, 名) über einen bestimmten Wert verfügt, und dass er darüber hinaus mit der Absicht des Sprechers identisch interpretieren werden kann, stellt das Wort „Begriff“ im Konfuzianismus keinen einfachen Begriff dar. Er ist vielmehr mit dem faktischen Handeln des Sprechers gleichzusetzen. Darin liegt der eigentlichen Sinn der „Richtigstellung der Begriffe“ in der konfuzianischen Vorstellung der Relation zwischen Sprache und Wirklichkeit (vgl. Gassmann 1988: 1-14). Der Begriff „Ming“ in diesem Sinne kann daher über die einfache Bedeutung hinaus auch als moralischer Erwartungswert, Status oder Pflicht, so wie sie in den weiteren Bedeutungen des Begriffes „Ming“ impliziert sind, interpretiert werden. Der Begriff „Ming“ kann in diesem Sinne daher auch als soziale Position verstanden werden (vgl. Duan Lin 1977: 150f.). Die soziale Rangordnung in der Hierarchie muss auch durch Sprache explizit zum Ausdruck gebracht werden:

„Wenn die gegenüberstehende ältere Person etwa im Alter des eigenen Vaters oder Großvaters ist, wagen die Jüngeren niemals nach seinem Alter zu fragen. (...) Wenn der Jüngere auf der Straße einer älteren Person begegnet, so hat er den älteren zu grüßen, ohne dabei zu fragen, wohin die ältere geht“ (Sohak, Teil 2, Kap. 4, Vers 86).

¹⁰⁴ Auch im „Li-ji“ (5. Kap., Teil II, Vers 3) heißt es: „Dagegen ein Giä von Hia und ein Dschou Sin von Shang waren zügellos und grausam auf Erden; sie vergewaltigten die Unschuldigen und mordeten Leute ohne Sünden. So wurden sie im Himmel als unheilvoll betrachtet“ (Richard Wilhelm 1958: 125).

Schließlich wird das, was gesprochen wird, erst glaubwürdig, wenn sich die Sprechakte der Sprechenden über das Regelsystem des *Ye* als Sitte vollziehen:

„Ein Edler sprach: ‚Wer kein Maß in seinem Inneren hat, der wird, wenn er die Vorgänge betrachtet, sie nicht verstehen. Wer die Vorgänge verstehen möchte, aber nicht von der Sitte ausgeht, der wird es nicht erlangen. Wer etwas tut, ohne sich auf die Sitte zu stützen, der findet keine Achtung. Wer etwas redet, ohne sich auf die Sitte zu stützen, der findet keinen Glauben. Darum heißt es: Die Sitte ist es, die alle Dinge vollendet‘ (Li-ji, 13. Kap., Vers 3).¹⁰⁵

Unbedachte verbale Handlungen können folglich auch negativ bewertet werden. Jedoch erachtete Konfuzius in moralischer Hinsicht faktisches Handeln als wichtiger als den Sprechakt. Hierfür finden sich Beispiele im „Lun-yu“:

„Glatte Worte und heuchlerische Miene – da ist es mit einem guten Charakter meist nicht weit her“ (Lun-yu, I, 3).¹⁰⁶

„In alten Zeiten gingen die Leute nicht so leichtfertig mit der Sprache um, denn sie hatten Skrupel, daß sie hinter ihren eigenen Worten zurückbleiben können“ (Lun-yu, IV, 22).¹⁰⁷

„Der Edle ist bedacht in seinen Worten und klug in seinem Handeln“ (Lun-yu, IV, 24).¹⁰⁸

Dritter Punkt des Wertesystems des Konfuzianismus in Bezug auf sprachliche Handlungen ist die Sichtbarmachung der Rangordnung oder der hierarchischen Unterscheidung beim Reden, die sich aus den hierarchischen Prinzipien von *Ye* ergibt (z.B. Oberen und Unteren sowie Edlen und Gemeinen in der Ständegesellschaft usw.). Das Regelsystem *Ye* erfordert dabei auch nonverbale äußerlich sichtbare Handlungen des Untergebenen, besonders in Form statusgemäßer Körperhaltungen:

¹⁰⁵ Richard Wilhelm, Li Gi, 1958: 213.

¹⁰⁶ Ralf Moritz, Konfuzius Gespräche, 2002: 5.

¹⁰⁷ Ralf Moritz, Konfuzius Gespräche, 2002: 24.

¹⁰⁸ Ralf Moritz, Konfuzius Gespräche, 2002: 24.

„Im Zusammensein mit einem Mann von Rang und Würden gibt es drei Verstöße: Reden, ehe er dich angesprochen hat – das ist vorlaut; nicht reden, wenn er dich angesprochen hat – das ist verschlagen; reden, ohne dabei seine Miene zu beobachten – das ist blind“ (Lun-yu, XVI, 6).¹⁰⁹

Diese Prinzipien sind noch heute in Korea über den privaten Bereich hinaus im öffentlichen Bereich der Gesellschaft (Ranghöhere und Rangniedrigere in organisatorischen Einrichtungen und Professoren und Studenten sowie Professoren und Dozenten an den Universitäten) häufig zu beobachten. Aus unterdrückten Sprechakten seitens der Untergebenen in der traditionellen Gesellschaft entsteht das Innenbewusstsein der Koreaner „*Nunchi*“ (wörtl: Augenmaß, im übertragenen Sinne: Zwischen-Zeilen-Lesen). An dieser Stelle ist auf folgendes Merkmal des *Nunchi* hinzuweisen: Es handelt sich hierbei um die konzentrierte und anstrengende Situationsorientierung, wodurch der Handelnde (meistens Untergebener) sich bemüht, den Gemütszustand des Gegenübers (meistens Höhergestellter) einzuschätzen. Dies verstärkt im Endeffekt die Unterordnungsverhältnisse der Untergebenen. Auch im schulischen Bereich soll die Sichtbarmachung der Rangunterschiede zwischen Lehrer und Schüler eingehalten werden:

„Wenn der Lehrer beim Unterricht eine Frage stellt, antwortet der befragte Schüler erst dann, wenn der Lehrer seine Frage beendet hat. Wenn Schüler den Lehrer um Unterricht bitten wollen, dann müssen sie stehend darum bitten. Auch wenn sie den Lehrer um weiterer Erklärungen bitten, fragen sie ihn stehend“ (Sohak, Teil 2, Kap. 4, Vers 78).

Die dem *Ye* entsprechenden Redeweisen der Untergebenen gegenüber Höhergestellten wurden in Korea während der Joseon-Zeit als unabänderliche, grundlegende Maximen des alltäglichen Lebens betont. Wer als Untergebener sich *Ye* nicht unterwarf, wurde als Rebell gegen die natürliche Ordnung der himmlischen Prinzipien angesehen und bestraft. Das Sprechen in der konfuzianischen Tradition war schließlich eine soziale Handlung, die das *ye*-mäßige Verhalten – differenziert nach den sozialen Positionen der Handelnden – zum Ausdruck brachte.

¹⁰⁹ Ralf Moritz, Konfuzius Gespräche, 2002: 109.

2.5.2.2 Entwurf eines Kommunikationsmodells im Regelsystem des *Ye*

Aus dem bisher Gesagten lässt sich schließen, dass die Sichtbarmachung der Rangunterschiede im konfuzianischen Korea eine zentrale Stellung für die soziale Beziehung einnahm. Dies deutet wiederum an, dass die interpersonale Kommunikation dazu neigte, sich in erster Linie auf die verbale und nonverbale Repräsentierung des stratifizierten sozialen Bezugsrahmens zwischen den Kommunizierenden zu konzentrieren. Anders gesagt, die Beziehungsebene der Sprache hatte in der konfuzianischen Tradition der Koreaner den Vorrang vor der Inhaltsebene. Sozial abgestufte Redeformen, Tabuisierung der Personennamen der Älteren und Sozialhöhergestellten als direkte Anrede, bestimmte Reihenfolge und Prozeduren der ritualisierten Handlungen und Redemodalitäten in jeweiligen Situationen und Orten, statusgemäße Körperhaltungen seitens der Untergebenen, fest definierte Kleidungsordnung, und auch Einhalten eines gewissen, durch den unterschiedlichen sozialen Status geregelten, körperlichen Abstandes zwischen den Kommunizierenden usw., waren Förmlichkeiten, die in der Form der sozio-kosmischen Ordnungsprinzipien des *Ye* institutionalisierten Regeln in der Joseon-Zeit streng einzuhalten waren.

Von dieser Feststellung ausgehend wird der Versuch unternommen, die relevanten Codes für die Beziehungsorientierung während der interpersonalen Kommunikation der Koreaner, die sich aus den Beziehungsmaximen *Samgang* (Drei Grundregeln) und *Oryun* (Fünf Grundbeziehungen) ergeben, herauszuarbeiten. Es wurde gezeigt, dass die Fünf Grundbeziehungen des klassischen Konfuzianismus in die absoluten Unterwerfungspflichten der Drei Grundregeln verfälscht wurden. Aus diesem Grund weisen die Charakteristika der in der Joseon-Zeit transformierten Fünf Grundbeziehungen im Vergleich zu denen des klassischen Konfuzianismus große Unterschiede auf. Die einzige Beziehungsform, die horizontal aufgebaut war, war die Freund-Freund-Beziehung unter Gleichaltrigen, während die anderen vier Beziehungen hierarchisch strukturiert waren.

Die Beziehungsformen, die innerhalb der Beziehungsprinzipien *Samgang* und *Oryun* den sozialen Verkehr in der Joseon-Zeit am meisten beeinflusst haben, sind die Beziehung zwischen Älteren und Jüngeren, die durch den Code *Seo* 序 (Rangordnung, Reihenfolge) zum Ausdruck gebracht wurde, und die Beziehung zwischen Mann und Frau, die durch das

Ideogramm *Byeol* 別 (Unterscheidung) hervorgehoben wurde. Es wäre allerdings nicht sinnvoll, die beiden Codes *Seo* und *Byeol* nur in Verbindung mit den zugehörigen Beziehungsformen (Ältere vs. Jüngere sowie Mann vs. Frau) isoliert zu betrachten. Den Drei Grundregeln folgend kommt mit dem Code *Seo* primär die unabänderliche vorrangige Position der aufgrund der biologischen Komponente Alter höhergestellten Personen zum Ausdruck. Es versteht sich dabei von selbst, dass zwischen den Ständen der höhere Rang bedeutender als die Altersposition war.

Wie das Ideogramm *Byeol* (Unterscheidung) forderte, waren die Geschlechtsrollen in der traditionellen Gesellschaft streng getrennt. Unter dem Einfluss der Drei Grundregeln und der anderen hierarchischen Beziehungen zwischen Älter und Jünger sowie zwischen Herrscher und Untertan war auch die Beziehung „Mann-Frau“ hierarchisch strukturiert. Die Bereiche waren nicht nur getrennt, sondern die Frau dem Mann vollkommen untergeordnet. In den höheren Ständen kam es sogar zur haremsähnlichen Einschließung der Frauen und Töchter. Der Code *Byeol* kann im erweiterten Sinne auch als Statusunterschied verstanden werden.

Handlungsweisen, die diese Dyade der sozialen Codes *Seo* und *Byeol* klar definieren, sind insbesondere im Teil 3 unter der Überschrift „Gyeongsin“ 敬身 (Verehrung des eigenen Körpers)¹¹⁰ im elementaren Bildungsbuch des Neokonfuzianismus „Sohak“ detailliert beschrieben. Daraus ergibt sich ein weiterer Begriff des Regelsystems *Ye* für die interpersonale Kommunikation in der konfuzianischen Tradition: Der Code *Sin* 身 (Körper). *Sin* in diesem Sinne bedeutet nun nicht allein den Fakt, dass der Handelnde einen Körper hat. Es ist vielmehr die situativ angemessene Körperhaltung, die gesellschaftlich erwartet wird, die anzuwenden und zu deuten ist, und zwar in dem Sinne, dass vom Alter, Geschlecht oder sozial niedriger Stehende den Körper als Mittel nutzen müssen, ihre Inferiorität sichtbar zu machen. Diese Umdeutung des chinesischen Ideogramms „Körper“ zum Code für ein Mittel, das die eigene Unterordnung anzuzeigen hat, zeigt sehr deutlich die Bedeutung des Ranges in der koreanischen Gesellschaft während der Joseon-Zeit.

¹¹⁰ Dieser Teil umfasst folgende Kapitel: 1. 明心術之要 (Kundgabe der Achtsamkeit), 2. 明威儀之則 (Kundgabe der anständigen Handlungen), 3. 明衣服之制 (Kundgabe der Kleiderordnung) und 4. 明飲食之節 (Kundgabe der Essregeln).

Aus dem Vorgehenden lässt sich die Triade erkennen, die für die interpersonale Kommunikation in der traditionellen Gesellschaft Koreas als Einflussgröße interpretiert werden kann:

- *Seo* 序 (Rangordnung): Alter, soziale Position,
- *Byeol* 別 (Unterscheidung): Geschlecht, Standesunterschied,
- *Sin* 身 (Körperhaltung): Benehmen (Verhalten und Einstellung).

2.5.2.2.1 Senioritätsprinzip und Sozialhierarchie

Vorrang des Alters und der sozialen Position wurde durch den Code der Rangordnung *Seo* symbolisiert. Dieser Code umfasst den Vorrang und die Autorität der älteren Personen, auch innerhalb einer Familie, aber auch der Personen, die älteren Linien des gleichen Klans entstammen. Ebenso zählt dazu die Generationsstufe im Klan, also die Entfernung zu den Ahnen. Diese Entfernung wird schon im männlichen Vornamen der Koreaner angedeutet. Im „Buch der Sitte“ (Yegi) steht zur Abstufung von Personen, die im gleichen Jahr geboren sind, die also nominell als gleichaltrig gelten:

„Wenn fünf Altersgenosse beisammen sind, dann setzt sich der zuerst Geborene unbedingt mit Abstand zu den anderen“ (Li-ji, Kap. 1).¹¹¹

Diese Forderung der räumlichen Distanz machte es wichtig, nicht nur Jahr und Monat, sondern sogar Tag und Stunde der eigenen Geburt genau zu kennen. Der Code *Seo* bestimmt also die Reihenfolge des Handelns zwischen Älteren und Jüngeren allgemein für alle Personen mit gleichem Stand:

„Die Kinder dürfen es nicht wagen, von den Eltern nicht berührte Speisen zu essen, auch wenn es sich um alltägliche Speisen handelt“ (Yegi, Kap.12).¹¹²

In „Sohak“ wiederum heißt es:

„Es sei gehorsam, wenn Jüngere mit langsamem Schritt den Älteren folgen. Und es sei ungehorsam, wenn Jüngere mit schnellem Schritt vor Älteren gehen“ (Sohak, Teil 2, Kap. 2, Vers 70).

¹¹¹ Gwon O-Don, Yegi, 1993: 6, übers. v. Verf.

¹¹² Gwon O-Don, Yegi, 1993: 56, übers. v. Verf.

Diese Reihenfolge der Handlungen gilt auch während der Kommunikation. Andererseits bezieht sich der Code *Seo* auf den Vorrang durch soziale Distanz zwischen Individuen nach dem sozialen Rang (z.B. Lehrer und Schüler, Mann und Frau, Obere und Untere sowie Ehrwürdige und Gemeine usw.).

2.5.2.2.2 Geschlechtsdiskriminierung und Sozialhierarchie

Die Verhaltensregeln nach dem Code *Byeol* sind in erster Linie im Rahmen der Unterordnungsverhältnisse der Frauen gegenüber den Männern zu verstehen. In diesem Punkt betonte Zhu Xi in seinem Buch „Sohak“ vor allem „die drei Pflichten“, denen die Frauen folgen sollen, und „die sieben Sünden“, die zur Ehescheidung führen (siehe 2.3.2.1 dieser Arbeit). Daneben symbolisiert das Prinzip *Byeol* die räumliche Trennung, die statusgemäß einzuhalten ist:

„Trifft der Sohn einen Freund seines Vaters, so darf der Sohn nicht vor ihn treten, solange der Vatersfreund ihn nicht dazu auffordert. Auch darf der Sohn sich nicht zurückziehen, solange der Freund des Vaters es ihm nicht erlaubt. Der Sohn darf nicht reden, bevor er gefragt wird“ (Sohak, Teil 2, Kap. 2. Vers 79).

Der Verstoß gegen diesen räumlichen Abstand, den die Untergebenen und die Ehefrauen als Symbol des „Respekts“ gegenüber den Höhergestellten und gegenüber ihren Ehemännern einzuhalten hatten, galt als Bruch des Regelsystems *Ye*, da der räumliche Abstand die soziale Distanz bedeutete. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die soziale Ungleichheit von Oben und Unten sowie Mann und Frau durch das Prinzip der sozialen Trennung *Byeol* als Elemente des *Ye* bestimmt und kontrolliert wird.

2.5.2.2.3 Physische Etikette

Der Code *Sin* umfasst Verhaltensnormen des *Ye* und bezieht sich auf situativ passende Körperhaltungen und auch auf die angemessene Bekleidung (z.B. Auswahl der passenden Kleidungen und deren Farben) für die jeweiligen Situationen. Das Regelsystem *Ye* mit dem Code *Sin* hatte je nach sozialer Position sehr unterschiedliche Bedeutungen und war daher von *Seo* und *Byeol* abhängig:

„Der Grund, warum die Menschen von Generation zu Generation menschenwürdig bleiben, ist, weil sie *Ye* innehaben. Mit aufrechtem Gesichtsausdruck und mit aufrichtiger Körperhaltung beginnt man, sich dem *Ye* entsprechend zu verhalten. Man soll sich anstrengen, um den sanften Gesichtsausdruck und die sanfte Sprechweise aufrechtzuerhalten. Erst dann kann man sich dem *Ye* entsprechend verhalten. Und auf diese Art und Weise bringt man die Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen in Ordnung. Genau so sollen Vater und Sohn eine enge Beziehung haben und Kinder sollen Erwachsenen gehorchen“ (Sohak, Teil 3, Kap.2, Vers 13).

Die „harmonische“ Ordnung in der Gesellschaft soll erreicht werden, indem sich jeder in der seiner sozialen Position angemessenen *Sin*-Form von *Ye* richtig verhält. Die Verhaltensweisen nach dem Code *Sin* sind z.B.:

„Wenn der Jüngere dem Älteren direkt ins Gesicht blickt und sein Blick nicht gesenkt ist, nennt man es arrogant. Den Blick unterhalb des Gürtels des Älteren zu richten, nennt man kümmerlich. Mit geneigtem Kopf den Seitenblick zu werfen, nennt man spitzbübisch“ (Sohak, Teil 3, Kap. 2, Vers 20).

„Beim Gespräche mit einer großen Persönlichkeit muss man in der Regel zuerst auf das Gesicht dieser Person schauen, danach den Blick auf Brusthöhe senken. Wenn das Gespräch beendet ist, dann muss man seinen Blick wieder auf das Gesicht richten. Während des ganzen Gesprächs darf der Untergebene seine aufrechte Körperhaltung nicht ändern. Und Untergebene, die mit anwesend sind, müssen sich auch auf gleiche Weise verhalten. Beim Gespräch mit dem Vater dürfen Kinder zwar ihre Pupillen hin und her bewegen, aber sie dürfen nicht höher als das Gesicht des Vaters schauen und nicht niedriger als die Gürtellinie des Vaters“ (Sohak, Teil 2, Kap. 1, Vers 14).

„Wenn der Vater den Kindern Befehle erteilt, dann müssen die Kinder sofort antworten. Sie dürfen nicht zögernd antworten. Wenn die Kinder, als ihr Vater fragt, etwas machen, dann müssen sie dies sofort einstellen. Wenn sie beim Essen sind, dann müssen sie das, was im Mund ist, ausspucken und zum Vater rennen“ (Sohak, Teil 2, Kap. 1, Vers 15).

Derartige Vorschriften dienten in der traditionellen Gesellschaft Koreas als Richtlinien des Verhaltens, die man als Untergebene je nach Situationen und Orten angemessen anzuwenden hatte. Das ideale Kommunikationsmodell bei den traditionellen Koreanern kam daher nur zustande, wenn die Triade *Seo* (Altersrang), *Byeol* (Soziale Position) und *Sin* (statusgemäße Verhaltensweisen der Untergebenen) beachtet wurden. Die dem *Ye* entsprechen-

den Verhaltensweisen nach dem Code *Seo* müssen sozial stratifiziert sein, aber nur zwischen Mitgliedern des gleichen Standes:

„Selbst wenn der Bürgerliche als an Jahren war, durfte er nicht den Sitz der Kinder von Aristokraten einnehmen. Die Kinder der adeligen Familien grüßten nicht einen alten Bürger. Nach gesellschaftlicher Sitte der J-dscho-Zeit rief der junge Adelige einen alten Bürgerlichen mit dem erniedrigenden Vokativ ‚ja [sic], 야‘ (사람야!).¹¹³ Trotz des stark betonten Grußes bei Konfuzius gab es einen tiefen Unterschied zwischen Adel und Bürgertum. In China kam dies in der Sprache weniger zum Ausdruck, wohl aber in Korea“ (Choi Min-Hong 1960: 62).

Der Code *Byeol* drückte hingegen auch die soziale Position innerhalb eines Standes aus. Konflikte während der interpersonalen Kommunikation ergaben sich jedoch aus Situationen, in denen die Codes *Seo* und *Byeol* bei den Kommunizierenden innerhalb eines Standes unterschiedlich verteilt waren. Zum Beispiel konnte der Vorgesetzte einer Behörde nach dem Code *Seo* niedriger gestellt sein als seine Untergebenen nach dem Code *Byeol*. Denn die Rangordnung nach der Altersfolge, der in der konfuzianisch-patriarchalischen Gesellschaft eine große Bedeutung zugemessen wurde, konnte nicht in jedem Fall unbedingt aufrechterhalten werden. Folgendes Beispiel aus den Annalen der Joseon-Dynastie weist darauf hin, inwieweit die Rangordnung nach der Altersfolge für wichtig erachtet wurde:

„Ein Amtsanwärter mit dem Titel *Jinsa* namens I Gwan-Ui in der staatlichen Akademie schrieb seiner Majestät (König Sejong) eine Bittschrift, worin es um folgende Angelegenheit handelte: ‚Der Staat hat ein Examen zur Erlangung des Ranges *Jinsa* eingerichtet, das hauptsächlich nach dem Muster des Exams für den Rang *Saengwon* stattfindet. (...) Auch in der Bildungsstätte muss man selbstverständlich die Rangordnung zwischen Älteren und Jüngeren nach deren Altersfolge deutlich machen. Aber wenn einer den Titel *Saengwon* hat, nimmt er ohne Berücksichtigung des Alters den vorderen Platz ein, obwohl er jünger ist, während für die Älteren, die den (niedrigeren) Titel *Jinsa* haben, die hinteren Plätze reserviert sind. Daher streiten sich die Älteren und Jüngeren miteinander und verachten sich gegenseitig. Da die Rangordnung des Alters daher durcheinander gebracht worden ist, erbitten wir ergebenst, den Sonderbefehl zu erteilen, damit die *Jinsa* und *Saengwon* die Reihenfolge des Sitzplatzes nach der Altersfolge festlegen. Dann wird sich die natürliche Ordnung zwischen den Menschen offenbaren, da die Rangordnung des Alters weiter herrscht.‘ So erteilte seine Majestät den Befehl beim Bildungsministerium, diese Angelegen-

¹¹³ Das koreanische Wort „Ya“ 야 (im Zitat: ja) in diesem Kontext ist ein herabwürdigendes Aufrufen.

heit zu überprüfen und zu berichten“ (JWS, Bd. 4, S. 172, Bericht vom 12. November 1438).

Beim obigen Beispiel geht es auch darum, dass die herablassende Redeform der älteren Personen, die sonst nach dem Prinzip *Seo* gegenüber den jüngeren Personen anzuwenden wäre, durch das Dazwischentreten des Prinzip *Byeol* der jüngeren Personen nicht in der Form, wie sie eigentlich nach der Altersfolge sein sollte, zum Einsatz kommen kann. Das bedeutete die relative soziale Erniedrigung der älteren Personen.

Es wurde gezeigt, dass der Begriff *Ye* bereits vor der Zeit des Konfuzius religiöse, sittliche und soziale Bereiche umfasste. Vor diesem Hintergrund war ersichtlich, dass die Formen der *ye*-mäßigen Handlungsweise stark rituellen Charakter ausweisen. Diese Religiosität manifestierte sich besonders in Vorschriften, die die Untergebenen in Anwesenheit der Höhergestellten – angefangen von der Familie – streng zu befolgen hatten. Anders gesagt, dass die auf dem *Ye* beruhenden Vorschriften des Umgangs mit Sozialhöhergestellten im Grunde nichts anderes als eine Reihe der Verbote der bestimmten Handlungsweisen der Untergebenen darstellen.

Nicht zuletzt kann man mit Bezug auf seine Studie über die „elementaren Formen des religiösen Lebens“ von Durkheim (1912) die Formen des sozialen Miteinanders im konfuzianischen Regelsystem *Ye* eindeutig in die Kategorie der „Riten“ einordnen. Dabei bezieht sich der Begriff „Riten“ bei Durkheim auf bestimmte Regeln der sozialen Handlungen, die gesellschaftlich erwartet werden. Sie entspringen also den Vorstellungen des Kollektivs (vgl. Durkheim 1994: 63f.). Dabei unterteilt Durkheim alle bekannten religiösen Glaubensvorstellungen in das dichotomische Begriffspaar „profan“ und „heilig“, wobei diese Dichotomie das typische Kriterium der religiösen Ideen der primitiven Völker zur Unterscheidung der Welt in zwei Kategorien ausmacht (vgl. Durkheim 1994: 62). Diese Unterscheidung beruhte auf der „Andersartigkeit“ der profanen und sakralen Dinge und entstand als Ergebnis der Auseinandersetzung mit elementaren Lebenssituationen bei primitiven Völkern (vgl. Durkheim 1994: 27f.). „Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen ist“ (Durkheim 1994: 67).

Die profanen und heiligen Dinge sind dadurch charakterisiert, dass sie miteinander keinen permanenten Kontakt haben, wobei eine ganze Reihe von Riten als Mittel zur Aufrechterhaltung des getrennten Zustandes fungiert (vgl. Durkheim 1994: 405). Im konfuzianischen Regelsystem *Ye* wurde dem Code *Byeol* (soziale Trennung) primär diese Funktion der Trennung zugeschrieben. Die Riten in diesem Sinne sind nach Durkheim als „negativ“ zu bewerten, weil sie – um ihre Funktion der Aufrechterhaltung der Trennung von profanen und „heiligen“ Dingen seitens zu erfüllen – bestimmte Arten des Handelns der Gläubigen verbieten. So bezeichnet er diese Art der religiösen Verbote als „negativer Kult“ (Durkheim 1994: 405).

Durkheim bezeichnet aber noch einen anderen Typus der religiösen Verbote als negativen Kult. Es handelt sich dabei um die Verbote, die sich auf die radikale Trennung der „heiligen“ Dinge von den profanen beziehen (siehe Durkheim 1994: 409). Diese Verbote sind nach Durkheim „die Primärtabus, von denen die anderen kaum mehr sind als besondere Variationen. Sie beruhen auf dem Prinzip, daß das Profane das Heilige nicht berühren darf“ (Durkheim 1994: 410). Die Berührung der heiligen und der profanen Dinge kann jedoch nicht nur durch einen aktiven Tabubruch entstehen. Besonders wenn die beiden dichotomischen Seiten in unmittelbarer Nähe zueinander stehen, ist ihr Kontakt zufällig möglich, so man einer modernen Sicht des Begriffes „zufällig“ folgen mag, oder gerade zu einer unabdingbaren Folge ihrer Nähe. Denn der Blickkontakt würde bereits eine Verbindung zwischen beiden Dingen herstellen. So regelt auch der Code *Byeol* des Regelsystems *Ye* in erster Linie die verschiedenen Arten und Weisen, wie Untergebene in Anwesenheit des Höhergestellten den direkten Blickkontakt meiden sollen.

Daneben galt im Rahmen des Codes *Byeol* folgendes Prinzip: „Die Frau darf niemals die Kultinstrumente sehen; sie darf sie höchstens von weitem betrachten“ (Durkheim 1994: 412). Dieses Prinzip galt und gilt in Korea besonders beim Ahnenkult. Es wird ungemein als starkes Tabu behandelt, dass Frauen und Kinder mit bestimmten Zeremonieninstrumenten für den Ahnenkult in direkte Berührung kommen. Frauen und Mädchen dürfen während des Ahnenkults nicht im selben Raum, in dem die Zeremonie stattfindet, anwesend sein. Davon wird noch im anschließenden Abschnitt die Rede sein.

Eine weitere Möglichkeit, dass heilige Dinge mit den profanen miteinander unmittelbar oder mittelbar in Beziehung treten können, kommt durch den Sprechakt zustande. „Daher ist es den Profanen auch verboten, heilige Wesen anzusprechen oder in ihrer Gegenwart auch nur zu reden“ (Durkheim 1994: 412). Vor diesem Hintergrund werden die symbolischen Laute, die mit den heiligen Dingen zu tun haben, auch als heilig betrachtet:

„Jeder Eigenname wird als ein wesentlicher Teil der Person angesehen, die ihn trägt. Man denkt ihn sich eng verbunden mit der Idee dieser Person, und die Gefühle, die sie inspiriert, übertragen sich auch auf den Namen. Wenn sie demnach heilig ist, so ist auch der Name heilig. Daher darf er im Lauf des profanen Lebens nicht ausgesprochen werden“ (Durkheim 1994: 413).

Es kann hier davon ausgegangen werden, dass diese Art der religiösen Verbote ihren deutlichsten Niederschlag in grundlegenden Kategorien der menschlichen Sprachen hinsichtlich der Personenbezeichnungen hinterlassen haben. Spuren dieses Niederschlags sind heute in jeder Sprache zu finden, ihre Unterschiede sind als Folgen der unterschiedlichen soziokulturellen Entwicklung der Gesellschaft anzusehen. Die überweltliche Spekulation der religiösen Glaubensvorstellungen begründete schließlich „eine vollständige Orientierung in der Welt, die sich über den Bereich des Wertens hinaus auch auf Tatsachenfragen erstreckt“ (Topitsch 1958: 93). So war auch die feudal-ständische Unterscheidung in der Geschichte eine deutlich getrennte Aufteilung der Dinge (vgl. Durkheim 1994: 205f.), wodurch soziale Ungleichheiten bestimmt und legitimiert wurden. Der Trennung zwischen profanen und heiligen Dingen entspricht dann die Teilung von oben und unten, also in Adel und Volk.

2.5.3. Schale und Kern des Neokonfuzianismus als Staatsideologie

Vor rund 150 Jahren bemerkte Alexis de Tocqueville am Beispiel indischer Kasten, dass der Grad der sprachlichen Differenzierungen mit dem Grad der sozialen Unterscheidungen aufs engste verquickt sei (vgl. Tocqueville 1962: 81). Korrespondierend damit beschrieb Eckardt in seinem Reisebericht über Korea „Wie ich Korea erlebte“ (1950) seinen Eindruck von der sozialen Unterscheidung im Koreanischen:

„Wenn ich hier einen Unterschied mache zwischen einfachen und vornehmen Koreanern, so widerstrebt dies zwar meiner persönlichen Einstellung, aber die Landessitte hat wohl seit Jahrtausenden diese Unterscheidung getroffen, ja sie ist so stark in das Volksbewußtsein eingedrungen, daß sie selbst in Sprache und Schrift zum Ausdruck kommt. Ich treffe also hier diese Unterscheidung. Die Sprache unterscheidet scharf, wer zu wem spricht, ob zu einem Kinde, einem Angestellten, einem Freunde, einem Gleich- und Höhergestellten, (...). Nicht nur das: wird über einen Vorgesetzten gesprochen, so muß außerdem im Zeitwort zwischen Stamm und Endung ein -si- eingeschoben werden. (...) Ich glaubte, diese Erklärung hier einfügen zu müssen, um die Unterscheidung von einfach und vornehm zu charakterisieren“ (Eckardt 1950: 64).

Eckardt deutete darauf hin, dass die sozialen Unterscheidungen im Koreanischen ursprünglich auf jahrtausendlang überlieferte Landessitte des koreanischen Volkes zurückzuführen seien, wobei sich der empirisch-historischen Hintergrund seines Buches auf die koreanische Gesellschaft im frühen 20. Jahrhundert (1909-1929) bezieht. Seine Beobachtung veranlasst, zum Schluss dieses Kapitels nicht nur die Joseon-Zeit, sondern zumindest einen summarischen Blick auf die Wurzeln der Weltanschauung des koreanischen Volkes zu werfen. Deswegen soll das Augenmerk zuerst auf das koreanische Morphem „-si-“ gerichtet werden, das im Mittelpunkt der obligatorischen Kategorie der sozialen Unterscheidungen im koreanischen Verbum steht.

Wie Eckardt im obigen Zitat sagte, werden soziale Abstufungen im koreanischen Verbum mit der Kombination „Verbstamm + -si- + Verbendung“ zum Ausdruck gebracht, wobei die Verbendung wiederum je nach dem Status des Gegenübers und je nach der Situation unregelmäßig variiert. Auf Einzelheiten dieser Kombinationen wird im anschließenden Kapitel eingegangen. An dieser Stelle ist vielmehr wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass sich das koreanische Morphem „-si-“ historisch bis in die antike Zeit der Drei Königsreiche (57 v. Chr. – 668 n. Chr.) zurückverfolgen lässt (siehe Choe Dong-Ju 2000: 202). Daraus ist ersichtlich, dass es sich bei dieser *höflichkeitstragende* Einheit der koreanischen Verben bereits zum Zeitpunkt der Gründung der Joseon-Dynastie 1392 um über jahrtausende Überlieferung handelt. Dazu äußert Lee Ki-Moon: „Das heutige komplizierte Konjugationssystem des koreanischen Verbs war schon im Altertum ausgebildet“ (Lee Ki-Moon 1977: 85; siehe auch 2.3.1.2 dieser Arbeit). Dieses Altertum ist daher anzusprechen.

Die erste Staatsgründung auf der koreanischen Halbinsel liegt in mythischem Dunkel. Der Gründungsmythos Koreas, aus dem die volkstümliche Weltanschauung des koreanischen Volkes deutlich ersichtlich ist, findet sich im Geschichtswerk über die Überlieferung der Drei Königsreiche „Samgugyusa“ aus dem 13. Jahrhundert. Demnach entstammte der legendäre Begründer Koreas Dangun einer Verbindung zwischen Hwanung, der von seinem Vater, dem Himmlischen Gott Hwanin, mit 3000 Gefolgsleuten zum Erlösen der Menschen vom Himmel auf einen Gipfel der Taebaek-Gebirge in Korea herunter geschickt wurde, und einer Bärin.¹¹⁴ Dangun wurde der Legende nach am 3. Tag des 10. Monats im Jahre 2333 vor Christus Herrscher des ersten Staates in Korea „Gojoseon“ (Altkorea), dessen Hauptstadt Pyeongyang (heute: Hauptstadt Nordkoreas) er gründete (siehe Eckardt 1960: 12; Vos 1977: 24-28; Keihauer 1986: 25f.).¹¹⁵

Mit Bezug auf Topitsch handelt es sich beim Gründungsmythos Koreas um ein typisches Beispiel der biomorphen Modellvorstellung, in der insbesondere eine Art der „Weltgeburt“ bzw. „Heilige Ehe“ (siehe Topitsch 1958: 10) dargestellt wird. Auffallend ist dabei die anthropomorphe Deutung des Himmels, in der der Mensch „die Formen der Welterklärung vor allem von sich selbst genommen und so das Universum auf das eigene Sein bezogen“ (Topitsch 1958: 15) hat. Dabei zeigte Topitsch, dass die biomorphen Modellvorstellungen auf die konkreten Verhältnisse der sozialen Beziehungen in der menschlichen Gesellschaft zurückwirkten und sich im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung zu sozio-morphen Modellvorstellungen entwickelten (vgl. Topitsch 1958: 10f.).

In dieser Hinsicht ist der Gründungsmythos Koreas ein gutes Beispiel dafür, wie mythisches Denken ideologisch eingesetzt werden kann. Denn dieser Mythos wurde besonders

¹¹⁴ Frits Vos (1977) äußert zum Mythos Dangun: „Tatsächlich ist dieser Mythos der Ursprungsmythos einer der nördlichen Komponenten des koreanischen Volkes; erst nach der Vereinigung der Halbinsel unter der Hegemonie Sillas in der Mitte des 7. Jhs., vor allem aber in der Koryŏ-Zeit (918-1392), ist er der offizielle Mythos vom Ursprung des koreanischen Volkes geworden“ (Vos 1977: 27).

¹¹⁵ Der eigentliche Name des legendären Staates von Dangun heißt „Joseon“ (Die sinokoreanische Silbe „Go“ bedeutet „alt“). Seitdem aber die neokonfuzianische Dynastie, die 1392 gegründet wurde, wieder den alten Namen „Joseon“ trägt, heißt der Staat „Gojoseon“. Der traditionelle koreanische Kalender bezieht sich nach wie vor auf die Zeitrechnung des Jahres 2333 vor Christus. Und der 3. Oktober ist in Korea ein nationaler Feiertag „Gaecheoncheol“ (Tag der Himmelsöffnung).

in den 1970er Jahren unter dem Militärregime (1963-1979) zur Verstärkung des Nationalbewusstseins sowohl bildungs- als auch sozialpolitisch eingesetzt, wobei der Staat – der neokonfuzianischen Tradition folgend – als eine große Familie interpretiert wurde. In den Schulen wurde gelehrt, dass alle Koreaner Nachkommen von Dangun seien, ein homogenes Volk aus einer einzigen Wurzel.¹¹⁶ Und im Radio und Fernsehen hörte man Propaganda wie „Wir sind die Nachfahren von Dangun“. In der Tat nannten viele Koreaner damals die mythische Figur Dangun als „Dangun-harabeoji“ (Großvater Dangun). Diese Situation ist heute nicht viel anders. Dangun wird noch heute von Grundschulern als „Dangun-Großvater“ bezeichnet, weil sie es in der Schule nach wie vor so lernen.

Frits Vos (1977) weist darauf hin, dass die Könige im koreanischen Altertum, in dem es noch keine funktionelle Trennung von Religion und Staat gab, als oberste Schamanen dienten und dabei Schamanenkronen trugen (siehe Vos 1977: 66). Im Geschichtswerk „Samgugyusa“ heißt es wiederum, dass der zweite König Nammhe (4-24 n. Chr.) des koreanischen Königsreichs Silla (57 v. Chr. - 668 n. Chr.) als „Chachaung“ (次次雄) oder „Jachung“ (慈充), als Schamane, bezeichnet wurde (siehe Lee Ki-Moon: 88; Vos 1977: 66). „Die Leute fürchteten und ehrten ihn, da der Schamane den Dämonen und Gottheiten diente und die Ahnenopfer ausführte. (...) In der Folge nannte man den Gemeindeältesten „Jachung (慈充)“ (Lee Ki-Moon 1977: 89).¹¹⁷ In der Vorstellung der Schamanen regiert im Himmel der höchste Gott „Hananim“, wo er mit anderen himmlischen Gottheiten und Geistern wohnen soll, während die Unterwelt als Wohnort des Bösen dargestellt wird. Und dazwischen auf der Erde leben die Menschen mit tausenden Dämonen, die Bergen, Flüsse und Meer usw. bewohnen (siehe Vos 1977: 68-73).

Am Rande des Staatsgründungsmythos wird darüber hinaus erzählt, dass nach Dangun der chinesische Shangprinz Gija (?) nach dem Sturz der Shang vor den Zhou nach Korea floh

¹¹⁶ Eckardt äußert zum ethischen Ursprung des koreanischen Volkes: „Die Bevölkerung (...) zeigt mongolisch-tungusischen Typus, gemischt mit kaukasoiden und malaiischen Elementen“ (Eckardt 1960: 6). Auf der anderen Seite liest man in „Tatsachen über Korea“: „Alle Koreaner haben den gleichen ethnischen Ursprung und sprechen eine Sprache“ (TüK 2003: 12).

¹¹⁷ Auch in beiden Königsreichen Goguryeo (37 v. Chr. - 668 n. Chr.) und Baekje (18 v. Chr. - 660 n. Chr.) spielten Schamaninnen als Propheten des Staates und königliche Radegeberinnen eine bedeutende Rolle (vgl. Vos 1977: 66f.).

und im Jahre der Thronbesteigung des Königs Wu der chinesischen Zhou-Dynastie (1122 v. Chr.) zum Herrscher des Reiches „Chaoxian“ (kor. Joseon) in Korea wurde (siehe Vos 1977: 156f.). Im Geschichtswerk „Dongugtonggam“ aus dem 15. Jahrhundert ist wiederum zu lesen, dass Gija „Acht Kodizes“, welche „sittliche Lebensregeln und Strafen bezüglich der Verhältnisse innerhalb der Familie und der Gesellschaft“ (Vos 1977: 158) umfassen, für die Herrschaft in Korea verfasste. Die Acht Kodizes von Gija enthalten vor allem die erste Nennung der Sklaverei in Korea: „Derjenige, der eines anderen Eigentum stiehlt, soll Sklave des Bestohlenen werden“ (TüK 2003: 151).

Die Historizität der Geschichte von Gija ist umstritten. Dies ist allerdings für die vorliegende Arbeit unwichtig, wichtig ist vielmehr, dass diese Geschichte – wie der Gründungsmythos in der Joseon-Zeit – als historische Wahrheit verstanden wurde, so dass neben Konfuzius Dangun und Gija vom Staat als Ahnherren verehrt wurden. So heißt es in den Annalen der Joseon-Dynastie:

„Dangun war der König, der in unserem Lande als erster das Mandat des Himmels erhielt. Und der erste König, der unser Volks erzog, war König Gija“ (JWS, Bd. 1, S. 26, Bericht vom 11. August 1392).

„Im Ahnentempel (des Konfuzius) wurde eine Gedenktafel eingerichtet. Darin steht: „(...) Wir haben seit alter Zeit Sitten und Gebräuche, Verhaltenskodizes zu verehren und der Lehre in Acht Kodizes von Gija zu gehorchen“ (JWS, Bd. 1, S. 565, Bericht vom 29. September 1410).

Darin verdeutlicht sich, dass die Sklaverei in der Joseon-Dynastie auch durch die Tradition legitimiert wurde. Was die Sozialstruktur der Drei Königsreiche anbelangt, kann gesagt werden, dass sich besonders nach der Vereinigung der Drei Königsreiche durch den Staat Silla im Jahre 668 ein komplex organisiertes Ständesystem herausbildete, in dem die Bevölkerung je nach der Herkunft der Familie strikt in acht erbliche Ränge, Unwürdige und Sklaven hierarchisiert wurden, wobei die untersten drei Ränge, außer Unwürdigen und Sklaven, zur arbeitenden Bevölkerung gehörten (siehe DGK 1995: 64; Bak Ssang-Ju 2000: 409ff.). Äußerlich war der Staat ein Beamtenstaat nach chinesischem Vorbild, faktisch jedoch eine Aristokratie: Für jeden der vier erblichen adeligen Ränge gab es fest zugeordnete Beamtenstellen, so dass die soziale Mobilität weder innerhalb des Adels noch

in den Adel möglich war. Es gab zudem rangbezogene Kleidervorschriften und Vorschriften über genehmigten Aufwand. Auch die Größe, Baustil und Lage des Hauses entsprach dem Rang des Familienoberhaupts. Ein System, das unter gewissen Änderungen von der Goryeo-Dynastie fortgeführt wurde. Aus dem Vorgehenden lässt sich feststellen, dass Korea bereits von den Anfängen der Staatsbildung von einer streng erblichen Gesellschaftshierarchie geprägt war. Aus dem bisher Gesagten ist verständlich, unter welchen religiösen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen das koreanische Morphem „-si-“ herausgebildet und entwickelt wurde.

Nun zu der Frage nach der religiösen Stellung des Neokonfuzianismus in der Joseon-Zeit. Wenn man sich mit den Annalen der Joseon-Dynastie auseinandersetzt, dann fällt auf, dass es sich in vielen Berichten um Naturphänomene handelt. Im Folgenden wird – um die Kontinuität hervorzuheben – von der Dynastiegründung 1392 bis Ende der Regierungszeit des 25. Königs Cheoljong 1863 für jedes Jahr jeweils ein Beispiel genannt:

- 1392: „Es donnerte und blitzte“ (Bericht vom 30. September).
- 1498: „Heftiger Regen, Donner und Blitz. Anschließend Hagel. Daraufhin befahl seine Majestät (Seongjong, reg. 1469-1494) dem Ministerium für Zeremonie: „(...) Ich werde persönlich eine Zeremonie durchführen. Wähle einen (astrologisch) passenden Tag aus und berichte mir!“ (vom 14. Oktober).
- 1594: „Ungefähr um 11:30 vormittags hagelte es. Der Hagel war so groß wie eine Mungobohne“ (vom 26. Oktober).
- 1690: „In der Nacht donnerte und blitzte es“ (vom 15. September).
- 1774: „Es blitzte und hagelte“ (vom 14. Oktober).
- 1861: „Seine Majestät (Cheoljong, regiert 1850-1863) sprach: „Wie kann Unglück nur aus dem Nichts kommen? Der gutherzige Himmel warnte uns schon durch Blitz und Donner“ (vom 6. Oktober).

Die Berichte wirken auf dem ersten Blick teilweise neutral und naturwissenschaftlich, dennoch sind die anthromorphe Deutung der Naturphänomene sowie des Himmels und die oft zeremonielle Reaktion des Königs darauf eindeutig der religiösen Sphäre zuzuordnen, deren Ursprung auf die spekulative Weltauffassung der mythischen Zeit zurückzuführen ist. „Alle diese physischen Vorgänge werden nicht als solche begriffen, sondern sozial gedeutet.“

tet, und zwar meist als Strafen“ (Topitsch 1958: 25). Die soziomorphe Modellvorstellung mit biomorphen Elementen durchzog die ganze Joseon-Zeit und natürlich nicht nur bei Hof, Adel und Beamten, sondern besonders im einfachen Volk.¹¹⁸ Sowohl bei Hof als auch im Volk sind die Antwort darauf schamanistische Riten, auch wenn die Schamaninnen in der Joseon-Zeit aufgrund politischer Interessen der neokonfuzianischen Bürokraten zur untersten Schicht gehörten. Wenn der König in Reaktion auf das Naturphänomen für das ganze Volk reagierte, wirkte dies wie ein Rekurs auf den himmlischen König Dangun.

Die Lehren des Konfuzianismus lehnen Transzendenz nicht ab, messen ihr aber für die persönliche Lebensführung nur geringe Bedeutung im Vergleich zu den konfuzianischen Forderungen nach familiärer Loyalität und Unterordnung bei. Der Konfuzianismus kennt auch keine naturphänomenbezogenen Riten, seine Riten sind gesellschaftsbezogen. Ohne transzendenten Inhalt konnte der Konfuzianismus daher keine Erlösungsreligion des koreanischen Volkes in der Joseon-Zeit bilden. So war die Schale des Neokonfuzianismus von der irdischen Welt geformt, aber sein Kern konnte „nur“ magisch-religiös sein, weil die ethisch-kosmologische Weltauffassung des Konfuzianismus in komplexer Weise mit der über Jahrtausende überlieferten schamanistischen, daoistischen und buddhistischen Weltanschauungen des Volkes amalgamiert wurde. Schließlich wurden diese hauptsächlich schamanistisch orientierten Glaubensvorstellungen des koreanischen Volkes von der Staatspolitik der Neokonfuzianer „rational“ umgeformt, wie es auch in China der Fall war. Max Weber äußert dazu Folgendes:

„Dieser magische Animismus nun ist vom chinesischen Denken in ein System gebracht, welches de Groot mit dem Namen ‚Universismus‘ bezeichnet hat. An seiner Schaffung ist aber *nicht* der Konfuzianismus allein beteiligt gewesen und wir müssen die, von ihm aus gesehen, heterodoxen Mächte betrachten, die dabei mitwirkten. Zunächst aber machen wir uns kurz deutlich, daß der Konfuzianismus auch von den Literatenlehren zwar die schließlich allein rezipierte, aber nicht die *immer* allein rezipiert *gewesene* Lehre war“ (Weber 1989, Bd. 19: 362).

¹¹⁸ Es kann davon ausgegangen werden, dass ererbtes Wissen für die Objektivierung der bestehenden sozialen Beziehungen und der alltäglichen Ereignisse in verschiedenen Situationen von Generation zu Generation eine überragende Rolle gespielt hat; und zwar in der Form mündlicher Tradition und der damit verbundenen Habitualisierung der sozialen Wahrnehmungen und Handlungen (vgl. Bourdieu 1993: 134ff.).

Eckardt beschreibt diesbezüglich seine Beobachtung im Korea des frühen 20. Jahrhunderts:

„Die Bevölkerung selbst pflegt den Ahnenkult und ist im Grunde taoistisch eingestellt. Wahrsagerei, Astrologie, Aberglauben und Geisterfurcht beherrschen Leben und Treiben“ (Eckardt 1950: 53).

Zahlreiche Glaubensvorstellungen der Joseon-Zeit, die weit in eine uralte Vergangenheit zurückreichen, werden noch heute von den meisten Koreanern verinnerlicht, wobei ihr offizieller Religionsstatus – Protestant, Katholik und Buddhist usw. – keine Rolle spielt. So nehmen viele Koreaner an, ihr Schicksal sei „vom Himmel gegeben“ oder „gottgewollt“ und es gelte diesen Willen zu erkennen und zu befolgen. Nicht nur der Tag der Hochzeit – um hier ein Beispiel zu nennen – wird nach wie vor nicht nach individuellen Wünschen, sondern meistens von einer Wahrsagerin oder einem Wahrsager bestimmt. Stellt das Horoskop fest, dass ein Paar „nicht zusammen passt“, dann verzichten nicht wenige Koreaner auch heute noch darauf – trotz Liebe –, eine Verbindung einzugehen und trennen sich, meist von ihren Eltern dazu getrieben.

Auch die jahrtausende Tradition des Ahnenkults trägt wesentlich dazu bei, dass der spekulative Volksglaube in der Gegenwart der koreanischen Gesellschaft fortbesteht. Zum Beispiel dürfen in der Regel nur der Vater und der älteste Sohn eingerahmte Fotos der Vorfahren (ca. DIN A4-Format) und bestimmte zeremonielle Instrumente wie Kerzenhalter und Reisweingläser aus Messing berühren.¹¹⁹ Für dieses Berührungsverbot unterbleibt bei den meisten Koreanern jede Begründung. Die ununterbrochene Überlieferung lässt sie einfach glauben, dass es Unheil bringt, wenn die übrigen Familienmitglieder mit solchen Dingen in

¹¹⁹ Die zeremoniellen Regeln der Ahnengedenkfeier sind sehr kompliziert. An den Todestagen der Vorfahren und an den Neujahres- und Erntedankfesten nach dem chinesischen Mondkalender versammelt sich die ganze Familie der väterlichen Linie zum Ahnenkult im Haus des Stammhalters. Neben den männlichen Nachfahren in männlicher Erblinie sind dabei deren Ehefrauen, die keinesfalls derselben Ahnenlinie entstammen dürfen, und die noch unverheirateten Töchter anwesend. Die Aufgabe der Männer und Frauen sind dabei deutlich aufgeteilt. Die Teilnahme an der Zeremonie ist traditionell den männlichen Familienmitgliedern vorbehalten. Die Frauen sind für die Vorbereitung der Gerichte und deren Position auf dem Zeremonietisch zuständig. Ebenso müssen Fotos der Vorfahren, Löffel und Stäbchen sowie Reis- und Suppenschüssel usw. nach festen Regeln positioniert werden. Zum Schluss der Zeremonie schließen alle Teilnehmer minutenlang die Augen, damit die Seele der Vorfahren durch die Haustür, die man vor dem Beginn der Zeremonie geöffnet hat, zum Essen reinkommen und wieder das Haus der Nachfahren verlassen können.

Berührung kommen. Derartige Glaubensvorstellungen sind den Koreanern über den Ahnenkult hinaus sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen.

Der Ahnenkult in Korea wird nicht wirklich für die verstorbenen Vorfahren, sondern, genau genommen, hauptsächlich für die psychologische Entlastung der Lebenden durchgeführt, weil man glaubt, dass das Versäumnis des Ahnenkults eventuell Unglück bringt. Diese Vorstellung wird im Laufe des Heranwachsens verinnerlicht. Besonders ältere Koreaner, in geringerem Grad jedoch wohl alle, fürchten unbestimmte, schreckliche Ereignisse in der Zukunft als Folge der Nichtbefolgung dessen, was im Bewusstsein und Unterbewusstsein als Verpflichtung empfunden wird.¹²⁰ Diese Gedanken werden auf weitere Bereiche des alltäglichen Lebens übertragen. Dies heißt indes nicht, dass der Ahnenkult allein für solche psychologischen Wirkungen bei Koreanern verantwortlich sei. Denn derartige psychologischen Merkmale lassen sich nicht nur bei den Koreanern beobachten, die die Tradition des Ahnenkults weiter führen, sondern ebenso bei denjenigen, die aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeiten auf den Ahnenkult verzichtet haben. Man kann hier mit Bezug auf Topitsch von der „Angst vor der Wertirrationalität des Weltlaufes“ (Topitsch 1958: 4) sprechen, die man als einen Grund dafür betrachten kann, warum die Problematik der sozialen Abstufungen in der Sprache in der Öffentlichkeit der koreanischen Gesellschaft kaum ernsthaft thematisiert wird.

Schließlich muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die Politisierung des über Jahrtausende hinaus überlieferten Volksglaubens sowie die damit verbundene Einbettung der Familie in das Politiksystem und das gegenseitige Überwachungssystem, durch die die spontanen Entwicklungsmöglichkeiten der Individuen und somit die der Gesellschaft fünf Jahrhunderte lang unterdrückt wurden, als die eigentlichen „Leistungen“ der Staatsideologie der Joseon-Dynastie, der in der Weltgeschichte am längsten regierenden Einzeldynastie des Neokonfuzianismus von Zhu Xi, anzusehen sind. Unter diesem Gesichtspunkt kann man offensichtlich den Hintergrund der Auffassung Max Webers, der den

¹²⁰ In der Regel findet der Ahnenkult bei koreanischen Familien mindestens sechsmal im Jahr statt (An den jeweiligen Todestagen der Eltern und Großeltern des Familienoberhaupts und anlässlich des Neujahr- und Erntedankfestes).

staatsideologischen Konfuzianismus als „rücksichtslose Kanonisierung des Traditionellen“ (Weber 1989, Bd. 19: 360) bezeichnet hat, verstehen.

2.6 Zwischenbemerkungen

Wie es bisher im Rahmen dieses Kapitels dargestellt wurde, war der Neokonfuzianismus in Korea während der Joseon-Dynastie die Herrschaftsideologie zur Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheiten im hierarchischen Aufbau der Gesellschaft. Nicht zuletzt basierte die neokonfuzianische Staatsideologie auf der Vorstellung der isomorphen Entsprechung der Struktur des Universums und der menschlichen Gesellschaft. Demnach hat man danach zu streben, die kosmologischen Ordnungsprinzipien auch in der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen: Im Universum herrschen Ordnungen von Großen und Kleinen, die sich aus der natürlichen Ungleichheiten der Dinge ergeben, und diese Ordnungen müssen in die sozialen Beziehungen übertragen werden. Dies bedeutet wiederum für die Menschen, den hierarchischen Bezugsrahmen von Großen und Kleinen sowie Ehrwürdigen und Gemeinen zu erhalten, wobei jeder seine Rollenpflicht der ihm zugewiesenen sozialen Position entsprechend zu spielen hat. Darin liegt der Weg zur „Eintracht“ und „Harmonie“ von Familie, Staat und Welt. Das überirdische Moralprinzip des Regelsystems *Ye*, das den Beziehungsmaximen *Samgang* (Drei Grundregeln) und *Oryun* (Fünf Grundbeziehungen) zugrund lag, war dabei ein symbolisches Machtinstrument der Bürokraten und Oberschicht zur Konsolidierung der auf der Ungleichheit beruhenden Gesellschaftsstruktur.

Auf der dogmatischen Grundlage der gesetzlichen Festlegung der Über- und Unterordnungsverhältnisse trat der Kern der neokonfuzianischen Staatsdoktrin der Joseon-Dynastie in der bis ins Detail pedantisch ausgedachten Verschleierungspolitik zutage, die sich besonders in der tyrannischen Kindererziehung durch die väterliche Autorität, der die konfuzianische Tugend *Hyo* (Kindespflicht) und der Betonung des Respekts der Älteren gegenüber und schließlich dem landesweit durchorganisierten gegenseitigen Überwachungssystem manifestierte. Aber diese Jahrhunderte lange Standardisierung des menschlichen Wahrnehmens, Denkens, Handelns und Sprechens bestimmte nicht nur das Schicksal der Koreaner in der Joseon-Zeit, sondern weitete sich bis in die heutige Zeit aus. Es ist dabei

bemerkenswert, dass es in den 1970er Jahren in Korea – besonders auf dem Lande – noch Leute gegeben hat, die als bäuerliche Knechte lebten (genannt *Meoseum*). Sie waren in einem Verhältnis an den Bauern gebunden und von diesem in jeder Weise abhängig. Wenn man darüber hinaus bedenkt, dass sich die soziale Hierarchie im Koreanischen – wie bereits am Beispiel des Morphems „-si-“ gezeigt wurde – historisch bis in die antike Zeit zurückverfolgen lässt, dann handelt es sich bei der sozialen Abstufung im Koreanischen um über zwei Jahrtausende Überlieferung. Soweit wurde im Rahmen dieses Kapitels versucht, den sozialhistorischen Hintergrund der koreanischen Sprache herauszuarbeiten, der sich aus rein linguistischer Sicht nicht hätte erklären lassen. Die gemeinsame Sprache eines Volkes ist kein bloßes Zeichensystem, sondern in erster Linie – um mit Durkheim zu sprechen –, „ein soziologischer Tatbestand“, der nicht ein für allemal entstanden ist. Ein soziologischer Tatbestand ist also

„jede mehr oder minder festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben; oder auch, die im Bereiche einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt“ (Durkheim 1984^a: 114).

In dieser Hinsicht kann man die Grammatikalisierung der sozialen Unterscheidung im Koreanischen als „ein selten deutliches Beispiel für die Determination sprachlicher Strukturen durch gesellschaftliche Gegebenheiten“ (Schlieben-Lange 1991: 71) betrachten. Aber im Umkehrschluss auch als eine selten deutliche Verfestigung gesellschaftlicher Ordnung durch die sprachlichen Grundlagen. Schließlich handelt es sich hierbei um die Grammatikalisierung der ungleichen Verteilung der sprachlichen Ressourcen zum sozialen Zusammenleben und die damit verbundenen Gewohnheiten des Wahrnehmens und Handelns, die die „Reproduktion der bestehenden Beziehungen“ (Bourdieu 1979: 335) zur Folge haben. Auf dieses Problemfeld wies Wilhelm von Humboldt in seinem letzten Werk „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues“, das im Jahre 1836, also in der Zeit des Gesellschaftsumbruchs Europas auf wirtschaftlicher und sozialer Ebene, erschien, genau hin:

„Die sich innerhalb derselben Nation befindenden Individualitäten umschließt aber die nationale Gleichförmigkeit [sic], die wiederum jede einzelne Sinnesart von der ihr ähnlichen in einem andren Volke unterscheidet. Aus dieser Gleichförmigkeit und aus der besonderen, jeder Sprache eignen Anregung entspringt

der Charakter der letzteren. Jede Sprache empfängt eine bestimmte Eigentümlichkeit durch die der Nation und wirkt gleichförmig bestimmend auf diese zurück“ (W. v. Humboldt 1949: 181).

3. Soziale Stratifikationen im Koreanischen der Gegenwart

„Solang der Geist eines Volks in lebendiger Eigentümlichkeit in sich und auf seine Sprache fortwirkt, erhält diese Verfeinerungen und Bereicherungen, die wiederum einen anregenden Einfluß auf den Geist ausüben.“

– Wilhelm von Humboldt (1767-1835)¹²¹ –

3.1 Der Einfluss der rapiden Industrialisierung Koreas

Bezugnehmend auf das vorangegangene Kapitel stellt sich die Frage nach der Wirksamkeit der neokonfuzianischen Tradition, die fünfhundertjahrelang die Formen des sozialen Zusammenlebens in der koreanischen Gesellschaft maßgeblich geprägt hat. Diese neokonfuzianische Prägung hat einen tiefen Eindruck im sozial-sprachlichen Gebrauch der Koreaner hinterlassen, dessen Niederschlag sich in den obligatorischen grammatikalischen Kategorien der sozialen Unterscheidung in der koreanischen Gegenwartssprache manifestiert. Dies deutet darauf hin, dass man bei der Untersuchung der koreanischen Sprache mit „einer dezidierten Sprachstruktur“ (Hartig 1973: 101) zu rechnen hat, durch die Sozialbeziehungen sprachstrukturell stark mitbestimmt werden. Diese Betrachtungsweise soll zuerst durch empirisch-theoretische Rahmen, die „durch Tatsachenbeobachtungen überprüfbar, belegbar und korrigierbar sind“ (Elias 2004: 54) näher erklärt werden. Als Ausgangspunkt dieser Überlegung wird folgende Aussage Durkheims aus dem Jahre 1883 vorausgeschickt:

„Wenn das Kastensystem rechtlich verschwunden ist, überlebt es zunächst in den Sitten dank der Zähigkeit bestimmter Vorurteile, denen zufolge ganz unabhängig von ihren Verdiensten die einen bevorzugt, die anderen benachteiligt werden“ (Durkheim 1992: 447).

Soziale Ungleichheiten in der gesellschaftlichen Entwicklungsphase nach dem Verfall der stratifikatorischen Gesellschaften kamen nicht zuletzt dadurch zustande, dass die vorherr-

¹²¹ Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, hrsg. v. Herbert Nette, 1949: 179.

schenden Gesellschaftsordnungen, die gesetzlich verankert oder institutionalisiert waren, in Form von mit bestimmten Sanktionen verankerten sozialen Normen das soziale Zusammenleben unter neuen gesetzlichen Lebensbedingungen der Gesellschaft weiter reglementierten (vgl. Durkheim 1992: 435; Dahrendorf 1961: 21-25). Für Korea war der Grund des Zusammenbruchs der traditionellen Ständegesellschaft die japanische Annexion (1910-1945), die – wie schon gesagt – die Tradition der neokonfuzianischen Gesellschaftshierarchie kolonialpolitisch förderte. Die Umwälzung der koreanischen Gesellschaft von vorindustrieller zu industrieller Entwicklungsstufe bahnte sich erst in der ersten Hälfte der 1960er Jahren an.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es an dieser Stelle nützlich sein, sich einmal dem Begriff der „sozialen Zeit“ zuzuwenden, den Durkheim 1912 in seinem Werk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ geprägt hat (siehe Durkheim 1994: 27ff. sowie 588f.; auch Jetzkowitz/Lüdtke/Schneider 2004: 13). Der nun für die vorliegende Arbeit relevante Aspekt der Zeit als „perspektivische Größe“ umfasst „jede Erfahrung von Zeit durch die Qualität von Erfahrungsinhalten“ (Jetzkowitz/Lüdtke/Schneider 2004: 13), die in der zirkulierenden Aufeinanderfolge der Zeitordnung von „gestern, heute und morgen“ wahrgenommen wird (vgl. König 1965: 91). Die soziale Zeit drückt sich also in der geschichtlichen Entwicklung der jeweiligen Gesellschaft aus (vgl. Schmied 1985: 100f.), deren Inhalt sich wiederum im Begriffssystem der Sprache, die die Mitglieder der betreffenden Gesellschaft gemeinsam verwenden, niederschlägt (siehe Durkheim 1994: 578-587).

Die Geschichte ist daher keine bloße Nacheinanderfolge von Ereignissen in der Vergangenheit, sondern hinterlässt immer ihre Spuren, indem sie – wie Bourdieu sagt – als Habitus inkorporiert wird (siehe Bourdieu 1997: 28). Der Habitus in diesem Sinne ist wiederum „Produkt der Geschichte“ (Bourdieu 1993: 101), in dem das individuelle und das kollektive Ego koexistieren, aber auch „praktischer Sinn“ (Bourdieu 1993: 107), wodurch die einzelnen Individuen an der durch die Institutionen objektivistisch wirkenden Geschichte teilhaben (siehe Bourdieu 1993: 106). Eine von diesen Institutionen der Gesellschaft als Erzeugnis der gesellschaftlichen Entwicklung ist – um es noch einmal zu betonen – die ge-

meinsame Sprache, durch die „die verschiedenen Menschen einer Gesellschaft das gleiche Gepräge gewinnen, den gleichen nationalen Habitus besitzen“ (Elias 1992: 17).

Fasst man das, was bisher in diesem Abschnitt gesagt worden ist, zusammen, so kann davon ausgegangen werden, dass jeder, der über die Gesellschaft, in die er hineingeboren und in der sein Sozialisierungsprozess stattfindet, nachdenkt, in einem doppelten Sinne mehr oder weniger von sozialer Zeit derselben geprägt ist. Dieter Claessens (1997) spricht diesbezüglich „von einer Erlebnisgeneration und von einer Gesinnungsgeneration“ (Claessens 1997: 121):

„Die *Erlebnis*generation hat gemeinsame Erlebnisse gehabt, (...). Die *Gesinnung*sgeneration hat eine – oft von deren Eltern oder der Schule übernommene – gemeinsame Art der ethisch-politischen Verarbeitung gesellschaftlicher Ereignisse“ (Claessens 1997: 121).

So zum Beispiel sind die in der ersten Hälfte der 1960er Jahren Geborenen in Korea, zu denen auch der Verfasser der vorliegenden Arbeit gehört, Erlebnis- bzw. Erinnerungsgeneration, die in den 1970er Jahren die frühe Phase der planmäßig beschleunigten „Modernisierung“ ihres Landes unter dem Militärregime (1962-1979) gemeinsam erlebt hat. Das ganze Land schwebte damals in einem Modernisierungsrusch, der von der Modernisierungsbewegung, die vom Staat durch zahlreiche „Informationen“ – Propaganda – motiviert wurde, noch angeheizt wurde. Überall in der Schule, im Kino, in allen offiziellen Veranstaltungen und vor allem im Radio und im Fernsehen hörte man „Hymnen“ für die Modernisierung wie das „Lied für ein neues Dorf“ (Kor. *Saemaoul norae*) oder den Spruch wie „Lasst uns auch wohlhabend leben!“ (Kor. *Jal sarabose!*).

Die 1960er Generation in Korea erlebte dabei die Schulbildung in diktatorischer militärischer Art. Auf dem Schulhof fand jeden Montag die Morgenversammlung statt, ein Morgenappell, bei dem der Schulleiter die nach ihren Klassen in Reihe und Glied aufgestellten Schülerinnen und Schüler zu Gehorsamkeit in der Schule und in der Familie und zur Vaterlandsliebe aufforderte. Jeder Schüler dieser Jahre musste die Charta für die Volkserziehung

(kor. *Gungmin gyoyukeonjang*), die auch in Schulbüchern abgedruckt war, auswendig lernen.¹²²

Die ganze Schulerziehung war nicht zuletzt durch die Prügelstrafe charakterisiert, von der schon im Abschnitt 2.3.2.2 dieser Arbeit die Rede war. Es gab täglich individuelle oder kollektive Strafen im Klassenzimmer.¹²³ Kinder aus reichen Familien wurden von Lehrerinnen und Lehrern, die von Besteckungsgeld der Eltern beeinflusst wurden, sichtbar besser behandelt als Kinder aus nicht reichen Familien. Im Unterricht hörte man nur das, was Lehrerinnen und Lehrer unterrichteten. Fragen seitens der unterdrückten Schülerinnen und Schüler galten als deplaciert, Diskussionen waren verpönt. Die Gehorsampflicht gegenüber den Eltern sowie der Respekt vor den Älteren wurden nach wie vor in der Schule betont. Gelehrt wurde auch, dass „Höflichkeitsformen“ im Koreanischen und die Beziehungsmaximen *Samgang* und *Oryun* aus der Joseon-Zeit die schönen Sitten und Gebräuche des koreanischen Volkes seien. Von der Bedeutung der modernen Demokratie für das soziale Miteinander war nicht im Geringsten die Rede.

Bemerkenswert ist, dass selbst die Beziehung zwischen jüngeren und älteren Klassen schon in den Grundschulen auf Sprachebene deutlich vertikal aufgebaut war, ein Prozess der sich in den höheren Schulen noch verstärkte und vom Lehrkörper begrüßt und unterstützt wurde. So sprachen jüngere Schüler in den 1970er und 80er Jahren die unbekannten älteren Schülerinnen und Schüler „höflicher“ in der Sprechstufen an, während sie von älteren herabgewürdigt angesprochen wurden. Es gab unter Schülern den Spruch, der eindeutig auf die soziomorphe Vorstellung der Joseon-Zeit zurückzuführen ist: „Die älteren Schüler stehen im Rang dem Himmel gleich!“ Diese Geschichte kann man heute als „alt“ bezeichnen, aber nicht alt genug, dass man sie als historisch bezeichnen kann.

¹²² Begonnen wurde mit dem Satz: „Wir sind mit der historischen Aufgabe der Wiederbelebung des Volkes auf dieser Erde geboren. Es ist an der Zeit, dass wir im Inneren die Bereitschaft der Unabhängigkeit des Landes aufstellen und im Äußeren zum gemeinsamen Wohlergehen der Menschheit beitragen, indem wir den ehrenvollen Geist der Vorfahren wieder lebendig machen.“ Erst 1994 wurde diese Präambel der Diktatur aus den Schulbüchern und dem Lehrplan gestrichen.

¹²³ Die häufigsten Gründe für die Anwendung der Prügelstrafe waren schlechte Prüfungsergebnisse des Einzelnen, Zuspätkommen und die verspätete Zahlung der Schulgebühren.

Das Problem der Industrialisierung in Korea besteht darin, dass diese überstürzt vorangetrieben wurde. Man konzentrierte sich einseitig auf die Frage nach dem schnellsten Weg zur Industrialisierung des Landes, während die soziale Frage unter den Tisch fiel. Gim Tae-Gil (2001) äußert zur Industrialisierung der koreanischen Gesellschaft unter dem Militärregime des Generals Park:

„Präsident Park Chung-Hee betonte in seinem Slogan des Ziels der Staatspolitik die ‚Modernisierung‘ des Landes als die primäre Aufgabe des koreanischen Volkes. Und ‚Modernisierung‘ wurde in Analogie mit ‚Verwestlichung‘ interpretiert, wobei die Meinung, dass die Industrialisierung als Modernisierung im wirtschaftlichen Bereich als der erste Schwerpunkt der Modernisierung des Landes zu behandeln sei, absolute Unterstützung der Öffentlichkeit bekam. Präsident Park Chung-Hee dachte, dass die Beseitigung der Armut die am dringendsten zu lösende Aufgabe sei, und sah in der Industrialisierung den Weg zu Beseitigung der Armut“ (Gim Tae-Gil 2001: 14; übers. v. Verf.).¹²⁴

Es steht außer Zweifel, dass der wirtschaftliche Faktor im menschlichen Leben unverkennbar wichtig ist. Außerdem ist der Grad der industriellen Entwicklung eines Landes offensichtlich mit der Position desselben in der Weltpolitik und mit dem internationalen Ansehen aufs engste verflochten. Aber der soziale Faktor muss genauso für wichtig erachtet und gepflegt werden. Es sind in dieser Hinsicht die Folgen zu bedenken, wenn eine Gesellschaft sichtbar darauf fixiert ist, den ökonomischen Faktor als oberster Wert des gesellschaftlichen Lebens zu betrachten. In einer solchen Gesellschaft scheint es ein purer Luxus zu sein, von der geistigen Entwicklung zu sprechen. Die koreanische Gesellschaft von heute tendiert immer stärker zum Ökonomismus, so dass sogar gesagt wird: „Geld ist am besten!“ oder „Mit Geld lässt sich alles verwirklichen!“ Diese Einstellungen verbreiteten sich bereits in der Umbruchszeit des Ständesystems der Joseon-Dynastie im 18. und 19. Jahr-

¹²⁴ Kindermann schreibt über den damaligen südkoreanischen Präsident Park Chung-Hee (regiert 1963-1979) und seine Vorstellungen zur Rezeption der westlichen Demokratie: „Park bekennt sich zwar theoretisch zu Wert und Würde der pluralistischen Demokratie, doch könne diese in den Traditionen und Entwicklungsprozessen Europas verwurzelte Staatsform nicht einfach durch bloße Nachahmung auf die koreanische Gesellschaft übertragen werden. Nicht die Strukturen dieses Systems seien entscheidend, sondern ‚die Fähigkeit, es zu handeln. Selbst in Europa und in den Vereinigten Staaten habe die Entwicklung der Demokratie ihre Schwierigkeiten und Irrwege durchlaufen“ (Kindermann 1994: 97; siehe auch Ders. S. 100ff.).

hundert, wo Geld den sozialen Aufstieg in den privilegierten *Yangban*-Stand ermöglichte: „Geld macht *Yangban*!“ (siehe 2.3.1.2 dieser Arbeit).

Im Jahre 1998 weist Cha Seong-Hwan auf den negativen Einfluss der neokonfuzianischen Tradition auf die Modernisierung der koreanischen Gesellschaft hin, indem er sagt:

„Es gibt eine Diskrepanz zwischen der sozialen und politischen Struktur der Gesellschaft einerseits und dem sozialen Verhalten der Bürger andererseits. Die wichtigste Ursache dieser Diskrepanz liegt weder im Fehlen der modernen sozialen und politischen Institution, noch in der Tatsache einer noch nicht voll industrialisierten Gesellschaft, sondern im Mangel von Werten, die die modernen politischen und sozialen Institutionen zu tragen mögen. Die modernen Einstellungen und Handlungsorientierungen gegenüber den sozialen und politischen Strukturen sind durch besondere Werte unterstützt worden. Für Südkorea gilt dies nicht“ (Cha Seong-Hwan 1998: 49).

In der Tat muss das Fehlen an öffentlicher Ethik als ein chronisches Problem in der koreanischen Gesellschaft betrachtet werden, weil die privatethische Tradition in der Joseon-Zeit nach wie vor häufig den Nepotismus im öffentlichen Lebensbereich zur Folge hat. Allein die Tatsache, dass die persönlichen Beziehungen bei der Einstellung der Universitätsprofessoren in Korea nicht selten wichtiger als fachliche Qualifikationen der Kandidaten angesehen werden, mag stets die Auffassung von Cha Seong-Hwan bestätigen. Seine Ansicht soll aber vom Standpunkt der vorliegenden Arbeit ergänzt werden, wenn man die Tatsache noch einmal genau ins Auge fasst, dass die Sprache eine der universalen Institutionen der menschlichen Gesellschaft darstellt. Denn die Institutionen umfassen – wie Durkheim sagte – „alle Glaubensvorstellungen und durch die Gesellschaft festgesetzten Verhaltensweisen“ (Durkheim 1984^a: 100).

3.2 Überlegungen zum Begriff der „Höflichkeit“ als terminologischer Bezeichnung interpersonaler Sprechstufen im Koreanischen

Die obligatorischen Kategorien der interpersonalen Sprechstufen in der Grammatik der koreanischen Sprache werden im weiteren Sinne mit dem terminologischen Oberbegriff *Gyeonggeobeop* (im Folgenden: GEB) benannt (siehe Gi-Sim/Go Yeong-Geun 1992: 323). In der Alltagspraxis unterscheiden Koreaner dabei dichotomische Redeformen *Jondaenmal*

und *Banmal*. Das erstere Wort bedeutet wörtlich „Sprache zur achtungsvollen Behandlung (des Gegenübers)“ und wird in der Regel von unten nach oben oder zwischen „Gleichgestellten“ bei Erwachsenen im distanzierten Verhältnis verwendet, während das letztere von oben nach unten oder zwischen Freunden, Familienmitgliedern (jedoch nicht gleichmäßig) zur Geltung kommt. In diesem Abschnitt wird zuerst ausschließlich den Terminus des GEB näher betrachtet.

Lexikalisch setzt sich der Begriff *Gyeonggeobeop* aus zwei sinokoreanischen Nomina zusammen: *Gyeongeo* 敬語 (Höflichkeitssprache) und *Beob* 法 (Regel, Gesetz). Es ist dabei anzumerken, dass auch für die Bezeichnung der grammatikalisierten Höflichkeitsformen im Japanischen das gleiche chinesische Schriftzeichen „敬語“ verwendet wird. Sie wird als „Keigo“ ausgesprochen. Nach Nagatomo ist die Bezeichnung „Keigo“ auf die neokonfuzianische Tradition während der Tokugawa-Zeit zurückzuführen, und hat mit „dem kosmischen Ordnungsprinzip (*t'ien li*: 天理) und der Bereitschaft, ihm zu entsprechen“ (Nagatomo 1986: 111), zu tun.¹²⁵ Dabei weist Nagatomo auf die ununterbrochene Bewahrung der neokonfuzianischen Lehre in der japanischen Gesellschaft hin (siehe Nagatomo 1986: 112).¹²⁶ So kann man die große Ähnlichkeit der Substanz der Begriffe von koreanischem

¹²⁵ Die Tokugawa-Zeit (1603-1868), in der der Neokonfuzianismus von Zhu Xi die politische Leitidee war, begann nach dem Ende des siebenjährigen Kriegs in Korea (1592-1598), so dass sich eine direkte Verbindung des koreanischen Neokonfuzianismus mit dem des japanischen vermuten lässt. Zumal im Verlauf des Krieges zahlreiche Koreaner, darunter auch viele Gelehrte, nach Japan deportiert worden waren. Natürlich entwickelte sich der Neokonfuzianismus in der Samurai-Gesellschaft Japans anders als in Korea und China, wo das Beamtentum die gesellschaftliche Macht innehatte. Bemerkenswert ist jedoch, dass sich die Grundzüge der Transformation der neokonfuzianischen Ideen in allen drei Ländern Ostasiens auf den Volksglauben, dem der anthropomorphe Himmels-gott zugrunde liegt, stützten. So weist Frits Vos für Japan im Vergleich mit dem Dangun-Mythos in Korea auf den Tenson (=himmlischer Enkel)-Mythos hin (siehe Vos 1977: 27). Auch im Mittelpunkt der neokonfuzianischen Staatspolitik der Tokugawa stand die soziomorphe Vorstellung: „Die Bedeutung des Konfuzianismus für die politische Ordnung der Tokugawa lag darin, daß er eine neue Philosophie bot, auf die sich eine harmonische Gesellschaft stützen konnte. Er gab der Vorstellung, daß eine Gesellschaft aus einer natürlichen Klassenhierarchie bestehe, in der jeder, der seinen ihm zugeteilten Platz einnehme, seine Bestimmung erfülle, eine rationale Grundlage“ (W. Hall 1992: 184).

¹²⁶ Am Rande soll auf einen Gedankengang von René König hingewiesen werden, den er in seinem 1965 publizierten Buch „Soziologische Orientierung“ gemacht hat. König machte nämlich auf die sozialen Verhältnisse im industrialisierten Japan seit der Meiji-Restauration (1868-1890) bis in die

Gyeongeo und japanischem „Keigo“ feststellen, wobei die Bedeutung des koreanischen Begriffes durch das sinokoreanische Wort *Beob* (Regel, Gesetz) verstärkt wird. Die wörtliche Übersetzung des Begriffes *Gyeongeo-beob* ins Deutsche wäre daher „Regeln der höflichen Sprache“.

Aufgrund der grundlegenden sozialen Funktion, auf die die Bezeichnung von GEB verweist, werden diese obligatorischen Kategorien der sozialen Unterscheidung im Koreanischen bisher meistens im Rahmen der Höflichkeit im heutigen europäischen Sinne des Wortes behandelt. Dieser Ansatz ist insofern unzureichend, als er dabei eine vage Vorstellung erweckt, dass die praktische Anwendung des GEB der koreanischen Sprache z.B. der Höflichkeitsformen im gegenwärtigen Deutschen, die meistens eher auf der stilistischen Ebene zu finden sind, entspreche, und fakultativ sei. Wichtig ist, sich einmal die funktionale Bedeutung von GEB in der Alltagspraxis der Koreaner zu vergegenwärtigen, die sich vor dem Hintergrund der neokonfuzianischen Tradition des *Ye* wie folgt erklären lässt: Die Verwendung des *Ye* im gegenwärtigen Koreanischen richtet sich nach wie vor grundsätzlich nach dem Prinzip von unten nach oben. Der Verstoß dieser Regeln wird als Verstoß des *Ye* als soziale Norm angesehen, während diese Regel im umgekehrten Fall, d.h. von oben nach unten, meistens nicht gilt.

erste Hälfte der 1960er Jahren aufmerksam. Mit Bezug auf James C. Abegglen nimmt König über die Industrialisierung Japans Stellung: „Obwohl vielfach von einer industriellen Revolution in Japan gesprochen wird, sind doch in manchen Bereichen die sozialen Beziehungen vor und nach 1868 gleich geblieben“ (König 1965: 361). Die Beharrung der sozialen Beziehungen in den traditionellen Formen sieht König für die rapide Industrialisierung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges insgesamt insofern positiv, als der Wiederaufbau der japanischen Gesellschaft innerhalb von wenigen Jahrzehnten möglich war (siehe König 1965: 362). Als Problem der japanischen Industrialisierung bemerkt König jedoch: „Andererseits birgt es aber eine Gefahr in sich, die speziell in Japan häufig aufdringlich geworden ist, nämlich das Entstehen einer sehr passiven und demütigen Arbeiterschaft, die vom Unternehmertum mehr oder weniger willkürlich ausgebeutet werden kann. Die Stabilität wird also hier erkaufte mit einem dauernden Opfer der arbeitenden rung“ (König 1965: 361f.). Diese Aussage kann man unzweifelhaft auf die südkoreanische Gesellschaft übertragen.

Das koreanische Buch „Pyojun gugeo munbeobryon“ (Theorie der Standardgrammatik des Koreanischen) von Go Yeoung-Geun und Nam Gi-Sim (1992) beschreibt die funktional-pragmatische Bedeutung von GEB folgendermaßen:

„(...) Daher erscheinen in Sprechakten mehrere Personen. Dabei gibt es zwischen diesen Personen, je nach dem, **ob jemand vornehmer (尊貴) als jemand anderes ist oder nicht**, verschiedene Ausdrucksweise zur Erhöhung (des Adressaten). Je nach Situationen, in denen der Sprecher sein Gegenüber (den Adressaten), das Subjekt des Satzes sowie Gegenstände, die als Objekt oder als Sonstige Attribute erscheinen, zu erhöhen hat, und je nach Umständen, in denen sich der Sprecher besonders erniedrigt, um sein Gegenüber (seinen Adressaten) zu erhöhen, variieren die Arten der Erhöhung (des Adressaten)“ (Nam Gi-Sim/ Go Yeoung-Geun 1992: 32; übers. v. Verf.).

Diese Beschreibung verrät das noch zu behandelnde Problemfeld im System von GEB des Koreanischen und des damit verbundenen Menschenbildes, das nach wie vor mit der komparativen Gleichung „A ist vornehmer als B“ begründet ist. Ein solches Rang- und Prestigebewusstsein der Koreaner, die auf der Skala der sozialen Wertschätzung der Menschen aus vormoderner Zeit beruht, spiegelt sich auch in folgendem Sprichwort im Koreanischen deutlich wider: „Selbst beim Trinken des kalten Wassers gibt es den Rang“ (Kor. *Cham-muldo arae wiga itda*)¹²⁷. In einer neueren Definition über GEB seitens der Koreaner heißt es wiederum:

„GEB ist das Kernmerkmal, das unsere Sprache natürlich gestalten lässt. In unserer Gesellschaft, in der traditionell Anstand für wichtig erachtet wurde, kann man sagen, dass die richtige Verwendung von GEB, die die sprachliche Repräsentierung der Wichtigkeit von Anstand zum Ausdruck bringt, die Persönlichkeit des Sprechenden widerspiegelt“ (Bak Geum-Ja 2004: 105; übers. v. Verf.).

Es ist nachzuvollziehen, dass die einst vorherrschende, konfuzianische Gesellschaft Redeformen als Statussymbol „benötigt“ hat, die der ständischen Hierarchiegliederung und der sozialen Unterscheidung entsprachen. Aber die grammatikalisierten Rangstufen im Koreanischen, d.h. der Habitus des Sprachgebrauchs der koreanischen Muttersprachler, bewirken heute viele Probleme in der Gesellschaft. Die koreanischen Muttersprachler, vor allem Erwachsene, sehen sich z.B. dazu veranlasst, bei einer Kontakteröffnung mit einer fremden

¹²⁷ 찬물도 아래 위가 있다.

Person sich mit großem psychologischen Aufwand auf das Herausfinden des Alters des Gegenübers zu konzentrieren, bis der sprachliche Rang entschieden ist. Heo Ung (1918-2004), ein koreanischer Sprachwissenschaftler, nimmt dazu Stellung:

„In unserer Sprache gibt es Subjekterhöhung und solche dem Adressat gegenüber. Wenn wir eine fremde Person als Satzsubjekt ins Gespräch einbinden wollen, müssen wir sie in eine von zwei Klassen einordnen: Soll ich diese Person höher im Rang einstufen als mich oder geringer. Im Falle, dass wir eine fremde Person als Gesprächspartner heranziehen wollen, bleibt uns nichts anderes übrig, als sie in eine von fünf Klassen einzuordnen. Es ist so, dass es nicht möglich ist, ohne solche vorherigen Einordnungen eine fremde Person als Satzsubjekt einzubinden oder sie als Gesprächspartner heranzuziehen“ (Heo Ung 1999: 69; übers. v. Verf.).

Die präformierten Rangunterschiede im Koreanischen sind – wie schon gesagt – primär grammatisches Phänomen und damit normativ. Diese Normativität der zwischenmenschlichen Beziehungen in der koreanischen Grammatik wird auch heute noch im Bewusstsein der meisten koreanischen Muttersprachler als unantastbare Tradition oder als zu förderndes Kulturerbe angesehen. Auf ein derartiges Beispiel weist Gisela Zifonun wie folgt hin:

„(...) kaum jemand möchte noch den Sprachgebrauch regeln, zumal es ja keine offizielle grammatische Normung gibt; alle beanspruchen eine deskriptive Orientierung. Allenfalls verdeckt – unter dem Stichwort ‚Förderung der Sprachkultur‘ – findet man noch solche Regeln‘ (Zifonun 1997: 6).

Förderung der Sprachkultur in Korea bedeutet zwangsläufig „Förderung der Rangunterschiede durch Sprache“. In der Tat neigen die meisten Koreaner stark dazu, dass sie ihre *Gugeo* (Landessprache) – so bezeichnet man das Koreanische in Korea – nationalistisch definieren. Folgende Zitate spiegeln solche Einstellungen deutlich wider:

„Dadurch, dass wir von Kindheit an unsere Landessprache erlernen, eignen wir uns zugleich solche kulturelle Tradition an. So haben wir ein kulturell homogenes Gefühl. Dort entsteht das nationale Solidaritätsgefühl (...). Der Grund, warum das richtige landessprachliche Sprachleben wichtig ist, soll in diesem Zusammenhang verstanden werden“ (Nam Gi-Sim/ Go Yeoung-Geun 1992: 14; übers. v. Verf.).

„Der zentrale Einsatz für die Identität eines Volkes gebührt seiner Sprache, denn er ist der Mühen wert. Besonders gilt dies für Völkern wie dem unseren: Nationen, die homogen sind und über eine eigenständige Schrift verfügen“ (Go Yeong-Geun 1996: 160; übers. v. Verf.).

Es kann auch angenommen werden, dass nicht die Sprache, sondern das Bewusstsein der Menschen, die die Sprache verwenden, für den Wandel der Normen einer Gesellschaft ausschlaggebend sei. Offensichtlich darf man bei der Beobachtung einer bestimmten Sprache als Institution auch deren gesellschaftliche Determinanten nicht außer Acht lassen. Sowohl die Sprache als auch die Gesellschaft setzen eine gegenseitige Existenz voraus, die es schließlich ohne Menschen nicht gibt. Es muss aber bedacht werden, dass Sprache die Herausbildung des Menschenbildes, der Selbst- und Fremdwahrnehmung, dadurch wesentlich beeinflusst, dass jegliche Ereignisse im Alltagsleben erst durch wechselseitiges Funktionieren von Denken und Sprache im Gehirn verarbeitet und als Erkenntnis wahrgenommen werden.

Die Problematik des Systems von GEB im Koreanischen liegt nicht nur darin, dass das ungleiche Menschenbild in der neokonfuziansichen Tradition, das nach dem Leitprinzip „Harmonie in der Asymmetrie“ als Norm der sozialen Beziehungen der Koreaner immanent ist, sondern vielmehr darin, dass sich eben solch rangabhängiges Bewusstsein durch die alltägliche Verwendung der Sprache unreflektiert tradiert und weiter entwickelt wird. Diese Annahme erinnert an ein Zitat von Wilhelm von Humboldt:

„Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nie identisch genug denken“ (W. v. Humboldt 1949: 41).

Im Jahre 2001 hat Gim Gyong-Il, ein koreanischer Sinologe in Korea, ein Buch mit dem in Korea umstrittenen Titel „Das Land überlebt, wenn Konfuzius stirbt“ (Kor. *Gongjaga ju-geoya naraga sanda*)¹²⁸ publiziert, in dem er die tief verwurzelte neokonfuzianische Kultur in der koreanischen Gesellschaft als Relikt der vormodernen Zeit identifiziert. Die neokonfuzianische Kultur sieht er unter anderem im Gegensatz zu den Werten einer modernen

¹²⁸ 공자가 죽어야 나라가 산다.

demokratischen Gesellschaft: Gleichheit, Offenheit und Kreativität der Individuen. Zwei Punkte seiner Kritik erscheinen hier zusammenfassend besonders interessant:

- Patriarchalisches Bewusstsein, das zu Diskussionslosigkeit und Schweigen in der Familie, besonders zwischen Vätern und Kindern, führt und die Unterdrückung der Kreativität in den schulischen Bereichen durch Hervorhebung der Autorität der Lehrer erzwingt.¹²⁹
- Blutverwandschaftliche Abschließung. Sie war Grundlage und Konstitution eines heute noch vorhandenen Clanwesens aus Eigen- und Fremdgruppen, das ausgeweitet auf außerfamiliäre Bereiche, noch heute das Bild von der Gesellschaft in „ingroups“ (Herkunftsort, Hochschule und Firma etc.) und „outgroups“ teilt.¹³⁰

Genau genommen ist der Titel dieses Buches zu vage formuliert: Nicht die Person Konfuzius ist zu kritisieren, sondern die durch die verzerrende Interessenbrille der Privilegierten der Joseon-Zeit entstellte Version des koreanischen Neokonfuzianismus als dogmatische Staatsideologie ist das Problem. Diese Ideologie hatte Mentalität und Glaube des koreanischen Volkes allein im Standesinteresse interpretiert. Auch der chinesische Konfuzianismus als Staatsideologie ist von den Mandarinnen, den chinesischen *Yangban*, in ihrem Sinne interpretiert worden. Es muss also an dieser Stelle klar gemacht werden, dass nicht Konfuzius die Geschichte Ostasiens, sondern umgekehrt die entstellten Ideen des Konfuzianismus in den jeweiligen ostasiatischen Gesellschaften das Bild der Person Konfuzius negativ geprägt haben.

¹²⁹ In Korea überträgt sich dies weiter in alle Institutionen und Organisationen der Gesellschaft in dichotomischen Abhängigkeitsverhältnissen, z.B. zwischen Vorgesetzten und Angestellten usw. Daraus wird die Art und Weise der Kommunikation, besonders in seiner Situation, in der eine Entscheidung getroffen werden soll, wesentlich einseitig, und zwar von oben nach unten, aufgebaut.

¹³⁰ Dies ist besonders aus zwei Perspektiven als permanentes Problem der koreanischen Gesellschaft anzusehen. Eine Folge der blutsverwandschaftlichen Abschließung ist die tendenzielle Ablehnung der Adoption von Waisenkindern. Elternlose Kinder haben meistens nur eine Chance im Ausland adoptiert zu werden, obgleich in der koreanischen Gesellschaft von heute langsam gewisse Veränderungen der Vorurteile gegenüber der Adoption zu beobachten sind. Die Tradition der Koreaner fordert den Ahnenkult, der nur durch den ehelichen, biologischen, ältesten Sohn durchgeführt werden kann. Adoption ist folglich der Tradition fremd und wird häufig abgelehnt. Die Übernahme des konfuzianischen Familiensystems in die Gesellschaft zerteilt das Land in viele Ingroups, deren Mitglieder sich – wie in China – nicht zu ethischem Verhalten gegenüber Außenstehenden verpflichtet fühlen.

Es war nicht die einzige offizielle Kritik der Koreaner an der neokonfuzianischen Hinterlassenschaft in der eigenen Gesellschaft. Auch Choe Jun-Sik, ein Religionswissenschaftler in Korea, analysierte die koreanische Kultur unter besonderer Berücksichtigung des Neokonfuzianismus „bereits“ vier Jahre vor der Erscheinung des soeben erwähnten Werkes in seinem 1997 veröffentlichten Buch „Haben Koreaner Kultur?“ (Kor. *Hanguginege munh-waneun inneunga*)¹³¹. Er wies unter anderem auf die Notwendigkeit der Überprüfung des Systems von GEB im Koreanischen als Spiegelung des Autoritarismus der Vergangenheit in das moderne Zeitalter hin (siehe Choe Jun-Sik 1997: 176-186). Obgleich noch ein großer Teil der Koreaner gegenüber Kritik an der Muttersprache sehr ablehnende Meinungen äußert und diese Koreaner den wissenschaftlichen Diskurs in den Fachblättern noch dominieren, verbreitet sich die konfuzianischen Elementen ablehnende Sprachkritik besonders im Internet. Kann man dies als ein leises Anzeichen für den Beginn des Abbauprozess der Rangunterschiede im Koreanischen im Sinne einer Liberalisierung betrachten?

Ähnliches war im Deutschen im Bürgertum seit Mitte des 18. Jahrhunderts der Fall gewesen. Das Bürgertum, das bis dahin versucht hatte, adelige Umgangsformen ohne Hinterfragen zu adaptieren, stellte nun die Hierarchisierung der Sprechweise immer mehr in Frage. Die Nivellierung der Sprache schritt bald über das Bürgertum hinaus. Nachdem zunächst nur die interne Sprachhierarchie und die gegenüber dem Adel relativiert wurden, verschwand in Deutschland sogar die Sprachherabstufung gegenüber Dienstboten und Hinterlassenen (vgl. Heckendorn 1970: 77-92; Beetz 1990: 258-275). Sind solche ähnlichen liberalisierenden Ansätze auch im gegenwärtigen Koreanischen erkennbar? Statt voreiligen Antworten auf diese Frage erscheint es an dieser Stelle aufschlussreich, einen kurzen Blick auf den Gedankengang von Tocqueville zu werfen, den er in seinem 1835 erschienenen Werk „Über die Demokratie in Amerika“ hinsichtlich der Bemühungen um die Spracherneuerung der Amerikaner gemacht hat. Darin wies er nämlich auf die Neigung zu abstrakten Begriffen und Neudefinitionen der herkömmlichen Begriffe einschließlich von Berufsbezeichnungen, die mit alten ständischen Denkweisen verbunden waren, als Merkmale des Gleichheitsgedankens der demokratischen Völker hin (siehe Tocqueville 1962: 77-83). So sind abstrakte Wörter vor allem dadurch zu kennzeichnen, dass sie ein breites Spektrum

¹³¹ 한국인에게 문화는 있는가

von vielfältigen Phänomenen zum Ausdruck bringen, ohne einen direkt feststellbaren Bezug zum Objekt zu haben:

„Der ganz und gar demokratische Wunsch, sich über den eigenen Bereich zu erheben, veranlaßt sie oft, einen sehr gewöhnlichen Beruf durch einen griechischen oder lateinischen Namen aufzuwerten. Je niedriger das Gewerbe ist und je weiter abseits von der Wissenschaft, um so hochtrabender und gelehrter ist sein Name. So verwandelten sich unsere Seiltänzer in Akrobaten und Equilibristen“ (Tocqueville 1962: 79).

Berufsbezeichnungen symbolisieren nicht nur die Tätigkeit der Berufsausübende an sich, sondern sind meistens mit dem gesellschaftlichen Ansehen des Berufes und den Vorurteilen ihm gegenüber in der jeweiligen Gesellschaft verbunden. Eine Reihe von Versuchen der Erneuerung der Berufsbezeichnungen lässt sich besonders seit dem Ende der 1980er Jahre in ähnlicher Weise auch im Koreanischen beobachten. So änderte sich z.B. die Bezeichnung *Cheongsobu* (wörtl. Putzmann, Putzfrau) zu *Hwangyeong mihwawon* (wörtl. Angestellte zur Verschönerung der Umwelt). Ein anderes Beispiel, das wirksamer als das soeben genannte Beispiel zu sein scheint, ist die Bezeichnung *Heedijaineo* für Friseurinnen oder Friseure. Diese Bezeichnung verbreitete sich besonders in den 1990er Jahren. Sie ist eine koreanische Romanisierung des englischen Wortes „Hair Designer“. Der ursprüngliche Begriff für den traditionell zunächst wenig angesehenen Beruf war *Miyongsa* (wörtl. Fachleute, die das Gesicht und die Haare schöner machen). Diese Bezeichnung erinnerte Koreaner meistens an den traditionellen einfachen Friseursalon in den 1970er und 80er Jahren. Demgegenüber sind die seit Anfang der 1990er Jahren zunehmenden Friseursäle in Korea sauberer und westlich-moderner. Die fremdsprachige Berufsbezeichnung „Hair Designer“ bzw. ihre koreanische Klangumgestaltung *Heedijaineo* erzeugt gedanklich keine unmittelbare Assoziation zur alten Frisierstube.

Zum langfristigen Abbau der grammatisch obligatorischen Kategorien der sozialen Unterscheidung im Koreanischen erscheint es jedoch vom Standpunkt der vorliegenden Arbeit in erster Linie sinnvoll, den schulgrammatischen Begriff *Gyeonggeobeob* (Regeln der höflichen Sprache) nicht mehr zu verwenden. Diesbezüglich kann zum Beispiel versucht werden, das dichotomische Begriffspaar *Jondaenmal* und *Banmal*, an dem sich koreanische Muttersprachler während der Kommunikation kognitiv primär orientieren, jeweils durch

Georihyeong (wörtl. Formen der Distanz; entspräche dem symmetrischen Siezen im gegenwärtigen Deutschen) und *Chingeunhyeong* (wörtl. Formen der Vertrautheit; entspräche dem wechselseitigen Duzen im gegenwärtigen Deutschen) zu ersetzen, damit die Assoziationen der Koreaner, die mit sozialen Abstufungen ihrer Muttersprache fest verbunden sind, langsam verändert werden, indem die alten Bezeichnungen im Bewusstsein gegenstandslos werden. Dies wäre die Aufgabe der Bildungspolitik.

3.3 Soziale Verteilung der sprachlichen Ressourcen im Koreanischen

Wenn man davon ausgeht, dass sich soziale Ungleichheit im soziologischen Diskurs generell auf „die strukturierte ungleiche Verteilung ‚wertvoller‘ Güter *unter allen betroffenen Menschen schlechthin*“ (Hradil 2005: 30) bezieht, was besonders in den historischen stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften der Fall war, und es sich bei moderner Demokratie – wie Tocqueville bereits vor rund 150 Jahren betonte – in erster Linie um „die Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen“ (Tocqueville 2003: 15 und passim) handelt, so stellt sich die Aufgabe dieses Kapitels, die Art und Weise der sozialen Verteilung der sprachlichen Ressourcen unter muttersprachlichen Sprechern des Koreanischen herauszuarbeiten.

Das zentrale Anliegen dieses Kapitels schließt an den Gedankengang Bourdieus über die „Ökonomie des sprachlichen Austausches“ (1990) an, in dem er die sozialen Beziehungen als „symbolische Interaktion“ durch sprachlichen Austausch betrachtet, die Über- und Unterordnungsverhältnisse zwischen den Interagierenden in der jeweiligen Sozialgruppe sichtbar macht (vgl. Bourdieu 1990: 11). Das heißt, dass sprachliche Ressourcen als „Instrument des Handelns und der Macht“ (Bourdieu 1990: 11) anzusehen sind. Bei der Beobachtung der koreanischen Sprache ist allerdings zu beachten, dass es sich dabei nicht um die Frage nach der Stilistik des sprachlichen Ausdrucks, sondern primär um sprachstrukturelle Verteilung der sprachlichen Ressourcen handelt, wodurch mehr die vertikale, als die horizontale Dimension zwischenmenschlicher Beziehungen produziert und konstituiert wird.

Um die soziale Funktion der koreanischen Gegenwartssprache und der damit verbundenen rangbezogenen Verteilung der sprachlichen Ressourcen wie Anredepronomina, Verben, Partikeln und Suffixe etc. besser verständlich zu machen, soll zuerst auf die Studie über „die Pronomen der Macht und Solidarität“ (1977) im mittelalterlichen Europa von Roger Brown und Albert Gilman zurückgegriffen werden, da die in dieser Studie aufgezeigten Grundzüge der Sprachmacht im mittelalterlichen Europa sehr große Ähnlichkeiten mit der heutigen Sprachsituation der koreanischen Muttersprachler aufweisen. Brown/Gilman zufolge sind zwei singulare Anredepronomina in den europäischen Sprachen der Gegenwart auf die Lateinischen *tu* und *vos* (abgekürzt von Brown/Gilman: *T* und *V*. Entsprechend dem *Du* und *Ihr* im Deutschen) zurückzuführen. Im mittel- und westeuropäischen Mittelalter bildeten die Anredepronomina *T* und *V* die grundlegende Vorbedingung zum gesamtgesellschaftlichen Zusammenleben je nach dem Status der Kommunizierende (vgl. Brown/Gilman 1977: 245). Dabei sagte der Mächtigere *T* gegenüber dem Schwächeren, der umgekehrt mit *V* erwiderte:

„Das *V* der Hochachtung ging als Anredeform für das Machtzentrum des Staates und eventuell verallgemeinert für den Mikrokosmos des Staates, ‚die Kernfamilie‘, in die europäische Sprachform ein. In der Geschichte der Sprache sind dann die Eltern Herrscherfiguren. (...) Die ersten Erfahrungen des einzelnen als der Macht Übergeordneter, und damit das achtungsvolle *V*, treten im Verhältnis zu seinen Eltern auf. Im späteren Leben entwickeln sich ähnliche asymmetrische Machtverhältnisse sowie ähnliche Anredeformen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Soldat und Offizier, Untertan und narch“ (Brown/Gilman 1977: 248).

Das obige Zitat ist für die vorliegende Arbeit insofern von besonderem Interesse, als sie stark an die sozio-kosmische Weltauffassung des Neokonfuzianismus erinnert: So wie in der Familie der Vater Oberhaupt ist, steht dem Staat, der ein Abbild der Familie ist, der Herrscher voran. Demnach werden die Bindungen, Normen und Rollen in der Familie als Muster für die außerfamiliären Sozialordnungen betrachtet. Dabei richtete sich die Anredepronomina *T* und *V* nach asymmetrischen komparativen Wertschätzungen „älter als, Eltern von, Arbeitgeber von, reicher als, stärker als und edler als alle“ (Brown/Gilman 1977: 149). Soweit ist von den auf dem Machtverhältnis beruhenden Anredepronomina der Asymmetrie im europäischen Mittelalter die Rede, die auf einer „Form der Ungleichbehandlung“ (Besch 2003: 2064) basierten. Nach diesem kurzen Blick auf die Studie von

Brown und Gilman, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Formen der sozialen Unterscheidungen im gegenwärtigen Koreanischen in ihren Grundzügen gewisse Ähnlichkeiten mit der Sprachsituation im mittelalterlichen Europa aufweisen, wobei allerdings darauf hingewiesen werden muss, dass die koreanische Sprache darüber hinaus über ein ausgeprägtes System der interpersonalen Sprechstufen im Verbum verfügt. Stellt die weit vergangenen Sprachsituationen in europäischen Gesellschaften das heutige Bild der Sprachwelt in der koreanischen Gesellschaft dar?

3.3.1 Anredeformen im interpersonalen Umgang

3.3.1.1 Anredepronomina

Rein linguistisch gesehen kommen im Koreanischen, in dem nicht jeder Satz ein Subjekt benötigt, den Personalpronomina – im Unterschied zu den indogermanischen Sprachen, in denen das Satzsubjekt einen unentbehrlichen Bestandteil des Satzes ausmacht – deutlich geringere Bedeutung zu. Aus soziologischer Sicht manifestieren gerade diese Lücken im Bestand koreanischer Personalpronomina, die Dichotomie der pronominalen Selbstbezeichnung und besonders die interpersonalen Sprechstufen des Verbs den sozialen Charakter der koreanischen Sprache deutlich. So bemerkte Ulrich Ammon, dass die pronominalen Anredeformen einen Niederschlag der Sozialstruktur darstellen und dass „die sozial differenzierende Anrede vom Gipfel der sozialen Hierarchie ausging“ (Kohz 1982: 7, zitiert nach Ammon 1972: 83). Darüber hinaus weist Leopold von Wiese auf die soziologische Grundbedeutung der Personalpronomina wie folgt hin:

„Die persönlichen Fürwörter (Personalpronomina) sind die allgemeinsten Bezeichnungen für die sozialen Prozesse und sozialen Beziehungen. Sie lassen sich auf jene Vorgänge (soziale Prozesse) wie auf diese Zustände (soziale Beziehungen) anwenden; sie sind die universalsten und zugleich intimsten Ausdrucksmittel für die soziologische Betrachtungsweise der Menschengemeinschaft. Sie dienen der Gegenüberstellung von Personen-Kategorien, dem sozialen“ (Wiese 1965: 11f.).

Was die Selbstbezeichnung der ersten Person Singular anbelangt, hat der Sprecher im Koreanischen zwei Möglichkeiten, sich in einer face-to-face-Situation zu präsentieren; entwe-

der *Na* oder *Jeo* (das „Ich“ im Deutschen). Die Auswahl der Pronomina richtet sich nach dem jeweiligen interpersonalen Bezugsrahmen zwischen Sprecher und Hörer. Die wichtigsten Kriterien dabei sind Alter, Status und soziale Position. Bemerkenswert ist, dass der Sprecher durch die Auswahl der Selbstbezeichnung *Na* oder *Jeo* seinen persönlichen Sozialwert gegenüber dem Angeredeten signalisiert.

Je nach dem, wie die pronominalen Selbstbezeichnungen zwischen den Kommunizierenden gesellschaftlich legitim verteilt werden, lassen sich im Koreanischen drei Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen unterscheiden:

1) Symmetrische Verteilung von *Na*: Diese Beziehungsform kommt am meisten zwischen Geschwistern, Freunden, Ehepartnern und Gleichgestellten, die sich gut kennen, vor. Auch in der Eltern-Kinder-Beziehung häuft sich die wechselseitige Verwendung von *Na*. Dies ist allerdings nicht immer der Fall, weil große Unterschiede der Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen auf sprachlicher Ebene zwischen Familien und Generationen vorhanden sind.¹³² Jedenfalls gilt die reziproke Verwendung von *Na* häufig für die Mutter-Kinder-Beziehung, während sie wiederum in der Vater-Kinder-Beziehung erheblich variiert. Ist der Vater autoritär, so kommt die symmetrische Verteilung der pronominalen Selbstbezeichnung nicht vor. Anzumerken bleibt, dass allein die symmetrische Verteilung des Personalpronomens *Na* im Koreanischen nicht unbedingt die symmetrische Sprachbeziehung zwischen den Kommunizierenden signalisiert, weil der Sprachrang in interpersonalen Sprechstufen auch im Verbum mitberücksichtigt werden muss.

2) Symmetrische Verteilung von *Jeo*¹³³: Diese Beziehungsform drückt distanziertes Verhältnis zwischen den Kommunizierenden, die sich nicht bzw. nicht gut kennen, aus. Im Laufe der Zeit ändert sich diese Beziehungsform bei Koreanern meistens entweder symmetrisch zu *Na* oder asymmetrisch zu *Na* und *Jeo*, sobald der Sprachrang zwischen den Kommunizierenden entschieden ist. Bemerkenswert ist, dass die Jüngeren in der Regel zuerst den Älteren anbieten, mit einer *T*-Form (*Banmal* mit der Selbstbezeichnung *Na*) zu

¹³² Dieses Phänomen zeigt, dass sich die koreanische Gesellschaft in einer Übergangsphase befindet.

¹³³ Eckardt (1965: 51) vergleicht das koreanische *Jeo* mit „er“ (von der eigenen Person unterwürfig gebraucht).

sprechen, während sie weiterhin den Älteren mit einer V-Form (*Jondaenmal* mit der Selbstbezeichnung *Jeo*) sprechen. Dies bedeutet Selbsterniedrigung des jüngeren Sprechers und Sozialerhöhung des älteren Hörers. Das Pronomen *Jeo* kommt in der Regel nicht von oben nach unten (in Bezug auf Alter und soziale Position).

3) Asymmetrische Verteilung von *Na* und *Jeo*: Diese Beziehungsform stellt das typische Beispiel für Über- und Unterordnungsverhältnisse unter Koreanern dar und liegt somit jeder formal-hierarchischen Beziehung in der Eigengruppe zugrunde (grob betrachtet z.B. Erwachsene vs. Kinder außerhalb der Familie, Arbeitgeber vs. Arbeitnehmer, Lehrer vs. Schüler, Professor/Dozent vs. Studierende, Offizier vs. Soldat sowie Kunde vs. Service-Anbieter (Kellner und Verkäufer usw.) bei Erwachsenen, aber auch oft Vater vs. (erwachsene) Kinder.

Wählt der erwachsene Sprecher beim ersten Zusammentreffen mit einer fremden erwachsenen Person das Pronomen *Na* statt *Jeo* aus, so bedeutet dies meistens, dass er nach seiner persönlichen Einschätzung davon ausgeht, überlegener oder ranghöher als sein Gegenüber zu sein. Für eine solche Haltung können verschiedene Einflussgrößen sprechen (z.B. deutlich älter, sozial höher als der Gegenüber und Geschlechtsdiskriminierung usw.). Nicht zuletzt hat die asymmetrische Verwendung der pronominalen Selbstbezeichnungen von *Na* und *Jeo* bei Koreanern in der Regel folgende psychologische Einwirkungen:

- *Na*: Selbstbehauptend, Überlegenheitsgefühl, machtschwächer und autoritär,
- *Jeo*: Bescheidenheit, selbsterniedrigend, Unterlegenheitsgefühl, machtschwächer und abhängig usw.

So lässt sich beobachten, dass Koreaner sehr dazu neigen, mit der Selbstbezeichnung *Jeo* vor dem Ranghöheren eigene Meinungen nicht offen zu äußern. Die psychologischen Wirkungen von *Na* und *Jeo* lassen sich verständlicher machen, wenn man wiederum die Formen der pronominalen Anrede der zweiten Person Singular im Koreanischen beobachtet. Die koreanische Sprache kennt nämlich kein Personalpronomen der zweiten Person Singular, das zwischen Erwachsenen im öffentlichen Lebensbereich neutral verwendet werden kann (z.B. das „Sie“ im heutigen Deutschen). Der Sprecher, der sich mit *Na* bezeichnet, kann sein Gegenüber pronominal mit *Neo* anreden. Im Gegensatz dazu kommt es nicht vor,

dass jemand, der sich in einem asymmetrischen Bezugsrahmen selbst mit *Jeo* bezeichnet, sein Gegenüber mit *Neo* anspricht. Denn das *Neo* kommt entweder einseitig von oben nach unten oder symmetrisch zur Geltung. Neben dem Pronomen *Neo* gibt es im Koreanischen weitere Personalpronomina der zweiten Person Singular. Diese sind z.B. *Jane* und *Dangsin* und Familienname plus *Hyeong*. All diese pronominalen Anredeformen werden nur unter Erwachsenen ebenfalls von oben nach unten verwendet.

Es ist wichtig gleich hier zu betonen, dass das abwertende Personalpronomen der zweiten Person Singular irreführend in den meisten Sprachkursen und Lehrbüchern des Koreanischen als Fremdsprache verwendet wird. So wird z.B. das Pronomen der ersten Person Singular *Dangsin* häufig mit „You“ im Englischen oder mit „Sie“ im Deutschen in Analogie gesetzt. Was immer auch in Lehrbüchern des Koreanischen stehen mag, dieser Ansatz des fremdsprachigen Unterrichts des Koreanischen ist schlicht falsch. Das koreanische *Dangsin* als pronominale Anrede, die in der Eigengruppe immer von oben nach unten verwendet wird, ist zwar weniger vulgär und abwertender als *Neo* unter Erwachsenen anzusehen, aber aus der Perspektive des koreanischen Hörers ist *Dangsin* eine eindeutige Beleidigung und soziale Herablassung. Aus diesem Grund wird die Verwendung von *Dangsin* unter fremden Erwachsenen in Korea nicht nur als soziale Herablassung, sondern auch als Provokation angesehen, so dass dies häufig zu Streitereien führt. In Korea haben die Jüngeren, Rangniedrigeren und Machtschwächeren im Abhängigkeitsverhältnis keine legitimen sprachlichen Ressourcen, die Älteren, Ranghöheren und Machstärkeren pronominal anzureden. Darum dominieren im Koreanischen nominale Anredeformen (z.B. Verwandtschaftsbezeichnungen inner- und außerhalb der Familie, Berufstitel und innerbetriebliche Positionsbezeichnungen usw.), die die jeweilige Rangstufe formal-hierarchisch zum Ausdruck bringen.

Die Ranghöheren haben darüber hinaus viele weitere Möglichkeiten, den Rangniedrigeren pronominal herabzuwürdigen. Dies kommt häufig durch die Kombination von demonstrativen Pronomina *i*, *geu* und *jeo* (dies, jenes und dortiges), die sich auf die räumliche Distanz des Hörers vom Sprechenden bezieht, und bestimmten Substantiven zustande. Einige Beispiele in sozial absteigender Reihenfolge sind: Demonstrativpronomina *i*, *geu* und *jeo* +

Saram (Mensch), *Jasik* (Schimpfwort; eigentlich: abwertend Kinder, Blagen, auch für den Erwachsenen verwendet), *Sekki* (Schimpfwort; eigentlich: Tierkind), *Nom* (Sehr abwertend: Kerl, Schelm) usw. In der Tat sind solche Anredeformen im koreanischen Alltag keine Seltenheit. Darüber hinaus kennt die koreanische Sprache keine grammatische dritte Person. Dafür sind einige umschreibende Alternativen durch die Kombination von Demonstrativpronomina *i*, *geu* und *jeo* und bestimmten Substantiven möglich: *i*, *geu* und *jeo namja* (Mann) oder *saram* (Mensch) für „er“ im heutigen Deutschen. Für die dritte Person Singular „sie“ im Deutschen kann die Kombination *i*, *geu* und *jeo* + *yeoja* (Frau) zum Ausdruck gebracht werden. Nichtsdestotrotz werden diese Variationen in der gesprochenen Sprache des Koreanischen als sozial abwertend angesehen. Hier gelten auch die nominalen Anredeformen, von denen im anschließenden Abschnitt die Rede sein wird.

Das Personalpronomen der zweiten Person Plural im Koreanischen ist *Uri* (das „Wir“ im Deutschen). Das Wort *Uri* spielt in der Eigengruppe der Koreaner eine besondere Rolle, wobei die Eigengruppe in diesem Sinne von der eigenen Familie bis zum Staat reicht. Die Besonderheit des Sprachgebrauchs der Koreaner, die mit *Uri* zusammenhängt, liegt darin, dass die Pluralform häufig verwendet wird, selbst wenn sich das Gesprächsthema auf den Sprecher selbst bezieht: z.B. *Uri appa* (unser Papa = mein Papa), *Uri eomma* (unsere Mama = meine Mama), *Uri mal* (unsere Sprache = meine Muttersprache), *Uri nara* (unser Land = mein Vaterland), *Uri jip* (unsere Wohnung) und sogar *Uri buin* (unsere Frau = meine Frau) sowie *Uri nampyeon* (unser Mann = mein Mann)¹³⁴ usw. Diese Art der Verwendung von *Uri* (unser) bei Koreanern lässt sich wesentlich auf den Familialismus in der neokonfuzianischen Tradition zurückzuführen.¹³⁵ In der traditionellen Gesellschaft wurde jedes Individuum immer als ein Teil der Hausgemeinschaft, die eine Wir-Gruppe ausmach-

¹³⁴ Die eigene Ehefrau wird in Verbindung mit *Uri* verschiedenartig, meistens jedoch abwertend, bezeichnet: *Uri jipsaram* (wörtl: der Mensch, der zu unserem Haus gehört) oder *Uri aeeomma* (Mama unserer Kinder) und in der modernen Variation *Uri waipeu* (Unser Wife als Halbanglizismus). Dies gilt auch ähnlicherweise für die Bezeichnung des eigenen Ehemannes: *Urijip yangban* (*Yangban* unseres Hauses) und *Uri aeappa* (Papa unserer Kinder). Wenn der Ehemann hohen Status in der Gesellschaft hat, dann bezeichnet die Ehefrau ihren Ehemann mit der Berufsbezeichnung ihres Mannes, um den Status ihrer Familie zur Schau zu stellen: z.B. *Janggwan* (Minister) und Gim Gyoosu (Professor Gim) usw.

¹³⁵ Siehe unter 2.3.2.1 dieser Arbeit.

te, betrachtet. Dies ist stets im Wort *Uri* impliziert, das sich lexikalisch auf den Zaun bezog.¹³⁶ Nicht zuletzt basiert die Wir-Gruppe der Koreaner auf den Machtbeziehungen zwischen den Gruppenmitgliedern, die deutlich nach dem Rang vertikal strukturiert sind (z.B. Vorgesetzte vs. Angestellte und Ältere vs. Jüngere usw.). Vor diesem Hintergrund kann man die „Harmonie in der Asymmetrie“ der Koreaner verstehen, in der das System von GEB eine besondere Rolle zur Objektivierung und Konsolidierung der bestehenden zwischenmenschlichen Hierarchie spielt, indem Vorgesetzte und Angestellte deutlich auf sprachlicher Ebenen sozial differenziert erscheinen.

Auf der anderen Seite trägt die soziale Unterscheidung im Koreanischen zum Antagonismus innerhalb der Eigengruppe bei. Dies ist meistens der Fall, wenn sich die Rangstufe zwischen älterem Vorgesetzten und jüngerem Angestellten dadurch umkehrt, dass der Untergebene – aus welchem Grund auch immer – an seinem Vorgesetzten vorbei befördert wird. Für Koreaner heißt dies, dass man auch die interpersonalen Sprechstufen entsprechend der neuen Rangfolge umzustellen hat. Man stelle sich vor: der Vorgesetzte von gestern ist der Untergeordnete von heute. Und das System der sozialen Unterscheidung des Koreanischen verlangt nach der Entsprechung von faktischem und sprachlichem Rang. Diese überlieferte Regel ist im Bewusstsein der erwachsenen Koreaner fest verankert. So ist in Korea nicht selten zu beobachten, dass der alte Vorgesetzte entweder den Kontakt mit seinem ehemaligen Untergebenen, der nun sein Vorgesetzter ist, bewusst vermeidet oder sogar kündigt.

3.3.1.2 Nominale Anredeformen

Es war im vorigen Abschnitt davon die Rede, dass im Koreanischen die pronominale Anrede der zweiten Person Singular, die dem „Sie“ im heutigen Deutschen entspricht, fehlt. Diese Sprachbedingung, deren Ursprung bis in die antike Zeit der Drei Königsreiche, in denen sich das strenge Ständesystem inklusive der Sklaverei entwickelte, zurückreicht, wurde durch die Prinzipien *Jeongmyeong* (Richtigstellung der Begriffe) und *Myeongbun* (Trennung der sozialen Position nach dem ethisch-kosmologischen Ordnungsprinzip von

¹³⁶ Dsgs, S. 1534.

Ye)¹³⁷ in der Joseon-Zeit, die den Beziehungsmaximen *Samgang* (Drei Grundregeln) und *Oryun* (Fünf Grundbeziehungen) zugrunde liegen, ausschlaggebend geprägt. Vor diesem sozialhistorischen Hintergrund werden die muttersprachlichen Sprecher des Koreanischen auch heute dazu veranlasst, nominale Anredeformen, wofür insbesondere Verwandtschaftsbezeichnungen, Berufs- und innerbetriebliche Positionsbezeichnungen verwendet werden, zu bevorzugen. Charakteristisch für solche Bezeichnungen als direkte Anrede ist, dass die Statusdifferenzierungen zwischen Älteren und Jüngeren sowie Ranghöheren und Rangniedrigeren sprachlich aufs deutlichste repräsentiert werden, zumal die Jüngeren und Rangniedrigeren – im Gegensatz zu Älteren und Ranghöheren – über keine legitimen Sprachmittel verfügen, Ältere und Ranghöhere pronominal anzusprechen.

3.3.1.2.1 Anredeformen innerhalb der Familie

Die nominalen direkten Anredeformen im Koreanischen werden hier aus zwei Perspektiven betrachten: Inner- und außerhalb der Familie. Im Folgenden werden die einzelnen Kategorien näher betrachtet:

Innerhalb der koreanischen Familie dienen die Verwandtschaftsbezeichnungen als direkte Anrede. Auch in vielen anderen Gesellschaften kommen die Verwandtschaftsbezeichnungen wie „Großvater/-papa“, „Großmutter/-mama“, „Vater/Papa“ und „Mutter/Mama“ als direkte Anrede zur Geltung. Die Besonderheit der innerfamiliären Anredeformen im Koreanischen manifestiert sich in dieser Hinsicht in den Anredeformen zwischen Geschwistern. Die jüngeren Geschwister sprechen – wie bereits im Abschnitt 1.3 dieser Arbeit kurz erwähnt – die älteren ausschließlich mit Verwandtschaftsbezeichnungen an. Diese sind: *Hy-eong* (älterer Bruder des jüngeren Bruders), *Nuna* (ältere Schwester des jüngeren Bruders), *Oppa* (älterer Bruder der jüngeren Schwester) und *Eonni* (ältere Schwester der jüngeren Schwester). Denn in der koreanischen Familie ist das vornamentliche oder pronominale Ansprechen der älteren Familienmitglieder durch die jüngeren Tabu. Diese Regel betrifft nicht nur die Eltern-Kinder-Beziehung, sondern auch die Beziehung zwischen jüngeren

¹³⁷ Siehe dazu unter 2.4.1 und 2.5.2.1 dieser Arbeit.

und älteren Geschwistern und weitet sich auf jegliche zwischenmenschliche Beziehung außerhalb der Familie aus.

Die Verwandtschaftsbezeichnung für jüngere Geschwister *Dongsaeng* hingegen wird nicht als direkte Anrede verwendet. Jüngere Brüder und Schwestern werden von älteren Geschwistern nur mit dem Vornamen angesprochen.¹³⁸ Koreaner verinnerlichen all diese Regeln schon in der früheren Kindheit durch den sozialisatorischen Lernprozess, wobei die Eltern natürlich die ausschlaggebende erzieherische und vorbildhafte Rolle spielen. Koreanische Eltern sprechen die älteren Kinder gegenüber den jüngeren mit der jeweiligen Verwandtschaftsbezeichnung an, so dass die *Dongsaeng* ihre älteren Geschwister dementsprechend wahrnehmen: z.B. „Wo ist *Nuna* (ältere Schwester)?“ oder „Was macht *Hyeong* (älterer Bruder)?“

Die jüngeren Geschwister werden die älteren auch gedanklich nicht mit den Vornamen der älteren wahrnehmen, sondern nur eben als *Hyeong*, *Oppa* (älterer Bruder), *Nuna* und *Eonni* (ältere Schwester). Die Anredeformen der älteren Geschwister werden wiederum gemäß des Alters differenziert: wenn ein weibliches Kind z.B. zwei ältere Schwestern hat, dann wird die älteste mit *Keuneonni* (Große ältere Schwester) und die zweite mit *Jageuneonni* (Kleine ältere Schwester) angeredet. Das Gleiche gilt für ältere Brüder. Diese Regel rekurriert auf die vierte Beziehungsform der konfuzianischen Fünf Beziehungen *Jang-yu-yu-seo* (Zwischen Älteren und Jüngeren soll es eine Rangordnung geben). Im erwachsenen Alter überträgt sich diese Regel auf die Ehepartnerinnen und Ehepartner der älteren Geschwister, die ebenfalls ausschließlich mit bestimmten Verwandtschaftsbezeichnungen ohne Vornamen und pronominale Anrede angeredet werden, z.B.:

- *Maehyeong* (Ehemann der älteren Schwester: Schwager) und *Hyeongsu* (Ehefrau des älteren Bruders: Schwägerin) vom Standpunkt des jüngeren Bruders aus.
- *Hyeongbu* (Ehemann älterer Schwester: Schwager) und *Saeonni* (Neue ältere Schwester: Schwägerin) vom Standpunkt der jüngeren Schwester aus.

¹³⁸ Die Verwandtschaftsbezeichnungen für jüngere Geschwister sind auch nicht wie die für die älteren Geschwister differenziert. Man kann begrifflich höchstens *Yedongsaeng* (jüngere Schwester) und *Namdongsaeng* (jüngerer Bruder) unterscheiden.

Auf diese Weise hat jeder Einzelne im familiären Kreis eigene konventionell festgelegte Anredeformen. Die koreanischen Verwandtschaftsbezeichnungen richten sich grundsätzlich nach der Rangstufe, nach dem auch die interpersonalen Sprechstufen im Verbum bestimmt werden. Es ist selbstverständlich so, dass zwischen Familienmitgliedern meist familiäre Vertrautheit vorhanden ist. Allerdings existiert die Vertrautheit in der koreanischen Familie lediglich im vertikalen, sprachlich präformierten Bezugsrahmen des Zwischenmenschlichen. Aus dem Vorgehenden ergibt sich folgendes Schema der sprachlichen Grundbedingungen der zwischenmenschlichen Kommunikation im Koreanischen innerhalb der Familie im Bereich der pronominalen und nominalen Anredeformen:

	Pronominal	Nominal
• Ältere zu Jüngeren:	<i>Neo</i>	Vorname
• Jüngere zu Älteren:	Nicht vorhanden	Verwandtschaftsbezeichnungen

3.3.1.2.2 Anredeformen außerhalb der Familie

Die sprachliche Gestaltung der interpersonalen Beziehungen durch nominale Anredeformen, die im Koreanischen außerhalb der Familie im Gebrauch sind, weist sehr komplizierte Erscheinungsformen auf. Es ist dabei nicht die Absicht der vorliegenden Arbeit, alle Einzelheiten zu behandeln. Folglich wird im Folgenden die Aufmerksamkeit hauptsächlich den Anredeformen im universitären und innerbetrieblichen Bereich gewidmet. Der Grund für diese Auswahl lässt sich dadurch erklären, dass die Universitäten den eigentlichen Ausgangspunkt des Nepotismus in vielen beruflichen Einrichtungen der koreanischen Gesellschaft darstellen.

Zu den nominalen Anredeformen im universitären Bereich unter Studierenden in Korea lassen sich zwei stereotypische Variationen unterscheiden: die älteren Semester werden direkt mit der Bezeichnung *Seonbae* (Gruppe der Vorgänger) oder mit Verwandtschaftsbezeichnung *Hyeong* oder *Oppa* (älterer Bruder) und *Nuna* oder *Eonni* (ältere Schwester) als direkte Anrede den älteren Semester gegenüber angeredet. Es ist in der Regel so, dass sich die Studierenden in der Anfangszeit des Studiums unsicher fühlen, mit welcher Anrede sie miteinander sprechen sollen. Diese Situation ergibt sich vor allem daraus, dass es im Kore-

anischen – wie schon gesagt – keine Anredepronomina gibt, die zwischen Erwachsenen reziprok zur Geltung kommen. Es ist darüber hinaus in Korea nicht üblich, dass sich die Studierenden untereinander ohne weiteres mit *Neo* ansprechen, da dieses Anredepronomen unter Unbekannten eine provokative Beleidigung bedeutet.

Die Sprachbarriere unter Erstsemestern innerhalb eines Fachbereichs verschwindet normalerweise, wenn die Studierenden am sogenannten *Sinipsaeng suryeonhoe* (Trainingsveranstaltung für Erstsemester), einer mehrtägigen Gruppenreise der Studierenden desselben Fachbereichs zum Kennenlernen,¹³⁹ teilgenommen haben. Dabei lernen sich die Erstsemester nicht nur untereinander kennen, sondern sie erfahren auch, wer die älteren Semester im Fachbereich als eine Eigengruppe sind. Bemerkenswert ist, dass die Erstsemester untereinander im Laufe der Zeit wie selbstverständlich symmetrisch mit *Neo* und Vornamen sprechen, während sie ältere Semester ohne Nutzung des Anredepronomen *Neo* entweder mit der jeweiligen, oben genannten Verwandtschaftsbezeichnung oder mit der Bezeichnung *Seonbae* anreden. Nicht nur das: Auch die Familienmitglieder der Kommilitonen, mit denen man gut befreundet ist, werden auch mit entsprechenden Verwandtschaftsbezeichnungen, die in der Familie geläufig sind, angeredet. So bezeichnet man den Vater seines Freundes als *Abeonim* (höher gestellt als *Abeoji*; durch die Zufügung des Suffixes der sozialen Erhöhung *-nim*) usw. Diese imaginären familiären Beziehungen mit Familienmitgliedern der gut befreundeten Kommilitonen beschränken sich nicht auf die sprachliche Ebene. Als guter *Chingu* (Freund) ist man beinahe ein neues Mitglied der Familie der Kommilitonen. Diese Ausweitung der innerfamiliären Beziehungen auf die zwischenmenschlichen Beziehungen außerhalb der Familie ist für Koreaner „natürlich“.

Nach dem kollektiven Kennenlernen durch die Gruppenreise entwickelt sich bei Erstsemestern ein Zugehörigkeitsgefühl dem Fachbereich und der Universität gegenüber, so dass man sagt: *Uri gwa* (unser Fachbereich) und *Uri dehak* (unsere Universität). Wie bereits im

¹³⁹ Es handelt es sich dabei um eine geschlossene Orientierungswoche der Studierenden eines bestimmten Fachbereichs. Das Wort „Orientierung“ in diesem Sinne heißt nicht, dass die Studierenden etwa darüber informiert werden, wie sie sich am besten im neuen Umfeld der Universität zurechtfinden können, sondern, dass sie erfahren, wer zum Fachbereich als Eigengruppe gehört. Verschiedene gemeinsame Unterhaltungsprogramme werden durchgeführt.

vorigen Abschnitt angedeutet wurde, sind Gruppen oder Personen, die Koreaner in Verbindung mit *Uri* (unser) nennen, in sich geschlossene, selbstzentrisch orientierende Gruppen. Choe Jun-Sik (1997) äußert zur Eigengruppe der Koreaner:

„Koreaner betrachten sich selbst immer als einen Teil der Gruppe, zu der ‚Wir‘ gehören. In diesem Fall bedeutet die ‚Wir‘-Gruppe die Eigengruppe, die als Grundlage der Herausbildung der Identität des Individuums fungiert. Darüber hinaus dient eine derartige Gruppe als starker Schirm gegen verschiedene Schwierigkeiten und zur Überwindung der Probleme im Leben. Dafür wird das Individuum innerhalb seiner Eigengruppe so erzogen, dass es ein Treuegefühl der Eigengruppe gegenüber entwickelt und diese Loyalität absolut zu bewahren“ (Choe Jun-Sik 1997: 34; übers. v. Verf.).

Die Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen in Korea neigen stark dazu, sich radikal zwischen beiden Polen „Wir“ und „Fremde“ zu bewegen. Nahezu jede enge persönliche Beziehung mit anderen wird nach dem als Habitus inkorporierten Muster des konfuzianischen Familialismus interpretiert. Dieses enge Verhältnis zu älteren Semester, die nach dem Abschluss des Studiums von jüngeren engen Semestern, die Position von *Hubae* (Gruppe der Nachkommende) einnehmen, direkt mit der „höflichen“ Bezeichnung *Seonbaenim* angeredet werden, dient meistens als Grundstein der späteren Günstlingswirtschaft im öffentlichen Leben.

Das dichotomische sinokoreanischen Begriffspaar *Seonbae* (先輩) und *Hubae* (後輩) findet sich stets in den Annalen der Joseon-Dynastie. Im Folgenden wird eine Stelle zitiert, aus der den Ursprung des *Seonbae-Hubae*-Verhältnisses relativ gut ersichtlich ist:

„Was die Beziehung von *Seonbae* und *Hubae* anbelangt, ist es selbstverständlich, dass man selbst den geringsten Unterschied des Beamtenrangs nicht vernachlässigt. Es ist also die Regel, dass die Prinzipien des *Ye* von Anfang an herrschen, wenn der Obere und Untere zusammentreffen“ (JWS, Bd. 18, S. 532, Bericht vom 10. Dezember, 1514).

Das Begriffspaar *Seonbae* und *Hubae* findet sich neben dem Chinesischen „Xian-bei“ und „Hou-bei“¹⁴⁰ auch im Japanischen in Form von „Sen-pai“ und „Kô-hai“¹⁴¹, wobei deren

¹⁴⁰ Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch (Xin Han De Cidian), Peking, 1996.

funktionale Bedeutung und Begriffsverwendung in Korea und Japan insofern in ihren Grundzügen große Ähnlichkeiten aufweisen, als der Begriff *Seonbae* und „Sen-pai“ als direkte Anrede für diejenigen älteren, mit denen man aufgrund einer bestimmten Gemeinsamkeit (z.B. Herkunft, Schule und Universität usw.) in einem sehr engen privat-ethischen Beziehung steht, verwendet werden, während das chinesische „Xian-bei“ keine solche gesellschaftliche Funktion hat.¹⁴²

Bei Nagatomo (1986) findet sich eine Beschreibung von A. Mori über das Begriffspaar „Sen-pai“ und „Kô-hai“ im Japanischen. Diese Beschreibung ist der gesellschaftlichen Bedeutung der „Harmonie“ in der Asymmetrie bei Koreanern sehr nahe. Daher erscheint sie trotz des Umfangs zitierenswert:

„Die Beziehung ist also nicht horizontal, sondern sie neigt sich nach oben und unten. Im extremen Fall hat diese senkrechte Richtung, wie zwischen Eltern und Kindern, Herrschern und Untertanen, Vorgesetzten und Untergebenen, Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Lehrern und Schülern, Professoren und Studenten, Meistern und Lehrlinge etc. (...) Gerade in dieser Oben-Unten-Beziehung formt sich die ‚combinasion binaire‘. Hinzugefügt werden soll, daß diese Oben-Unten-Beziehung nicht einfach eine natürliche Ordnung widerspiegelt, wie die Beziehungen zwischen Älteren und Jüngeren, Begabten und Unbegabten, Stärkeren und Schwachen, Besseren und Schlechten, Bezwingern und Bezwungenen, sondern sie beinhaltet eine bestimmte, schon vorkonstruierte gesellschaftliche Ordnung. Eine direkte, private Beziehung wird (...) durch die vorkonstruierte Ordnung festgelegt. Sogar unter hôhai ‚Freunden‘ unterscheidet man sempai ‚Ältere‘ und kôhai ‚Jüngere‘. Dieser Unterschied selbst ist ein wesentlicher Faktor für das Zustandekommen der ‚combinasion binaire‘. Obwohl es denkbar ist, daß es eine völlig Gleichberechtigung zwischen den zwei Personen einer ‚combinasion binaire‘ geben kann, ist dies aber ein Ausnahmefall. (...) Wenn man einen solchen Ausnahmefall näher betrachtet, findet man selbst dort auch irgendeine Oben-Unten-Beziehung. Dies ist (...) gleichbedeutend damit, daß die sprachliche Höflichkeit (eingeschlossen auch der Pejorativ) im Japanischen überall einzuhalten ist und daß die neutrale sprachliche Äußerungsform eher Ausnahme ist“ (Nagatomo 1986: 117; Zitat des A. Mori 1979: 74f.).

¹⁴¹ Langenscheidts Großwörterbuch Japanisch-Deutsch, Zeichenwörterbuch v. W. Hadamitzky et al., Berlin; München et al., 1997.

¹⁴² Das chinesische „Xian-bei“ hat ausschließlich hinweisende Funktion (z.B. Vorfahren oder ältere Generation usw.).

Das *Seonbae-Hubae*-Verhältnis der Koreaner richtet sich nach rein hierarchischer Rangstufe, in der die biologische Altersfolge keine entscheidende Rolle mehr spielt. So ist der Jahrgang der Immatrikulation das Kriterium für die Entscheidung des Sprachrangs bei koreanischen Studierenden und Absolventen. Zur Feststellung des Sprachrangs frage man also: „*Myeot hakbeon iseyo?*“ (Welcher Jahrgang steht in der Matrikel-Nummer von Ihnen?). Man nennt dabei als Antwort in der Regel die letzten zwei Ziffern des Jahres (z.B. 03 von 2003). Diese Frageformel, die heute als eine Alternative der direkten Frage nach dem Alter anzusehen ist, ist bei Koreanern, die studieren und studiert haben, ritualisiert.

Universitätsprofessoren werden von Studierenden direkt mit der Berufsbezeichnung plus Höflichkeitssuffix *-nim* angesprochen: *Gyosunim* (Herr Professor). Die Kombination „Berufs- und Positionsbezeichnung + *-nim*“ stellt die „höflichste“ Anredeform im Koreanischen dar, was sich ebenso in interpersonalen Sprechstufen des Verbs manifestieren. Die Studierenden erhalten von Professoren in der Regel die Anredeform „Familiennamen + Suffixe *-yang* (für Studentinnen) und *-gun* (für Studenten): z.B. *Gim yang* und *Bak gun*. Diese Anredeformen können jeweils nur mit „Frau Gim“ und „Herr Bak“ ins Deutsche übersetzt werden. Die koreanischen Suffixe *-yang* und *-gun* drücken jedoch deutlich die Oben-Unten-Beziehung zwischen Sprecher und Hörer aus. Dies ist ein Beispiel von vielen, das darauf hinweist, warum soziale Sprachgehalte und sprachliche Grundbedingungen des sozialen Verkehrs im Deutschen und im Koreanischen in vielen Fällen miteinander nicht kompatibel sind. Wenn Koreaner in Korea mit dem Studium beginnen, dann sind sie mindestens 20 Jahre alt. Nichtsdestotrotz werden sie von Professoren meistens nicht als Erwachsene, sondern als „Kinder“ angesehen.

Die Professor-Student-Beziehung in koreanischen Universitäten ist unter Mitgliedern desselben Fachbereichs meistens ein Abhängigkeitsverhältnis, das auf der Autorität des Alters und der Macht des Professors basiert. Diese Tendenz tritt umso mehr zutage, wenn die Studierenden nach dem vierjährigen Bachelorabschluss weiter im selben Fach den Masterkurs besuchen und sogar promovieren wollen. Denn als Doktorand ist man in Korea vollkommen vom Professor, der die Dissertationsarbeit betreut, abhängig. Damit soll gesagt sein, dass auch die Welt der Wissenschaftler in Korea aus zahlreichen Wir-Gruppen be-

steht¹⁴³, die meistens nur die Anweisungen des Professors und den Gehorsam seiner Doktoranden sowie wissenschaftlichen Assistenten kennen. Diese Beziehung ist im übertragenen Sinne mit einem Herrscher-Untertan-Verhältnis zu vergleichen. So kritisierte die koreanische Tageszeitung „Gungminilbo“ (im Folgenden: Gmib) vom 02. Mai 2004 (S. 5) in einem Artikel unter dem Titel „Leistung der Beziehungspflege statt Fachqualifikation“¹⁴⁴ die Gesellschaft der koreanischen Universitätsprofessoren:

„Durch den universitären Nepotismus sind die darin verwickelten Doktoranden ein Mädchen für alles der Professoren und müssen sogar die Forschungen für Professor übernehmen“(Gmib, S. 5; übers. v. Verf.).¹⁴⁵

Diesbezüglich äußert in dem Artikel ein Doktorand aus dem Fachbereich Sozialwissenschaften einer Seouler Universität:

„Um den Dokortitel zu erwerben, und um nach der Promotion einige Vorlesungen abhalten zu können, bleibt nichts anderes als übrig, als die absurden Anweisungen der Professoren zu befolgen“ (Gmib, S. 5; übers. v. Verf.).¹⁴⁶

Es ist offensichtlich, dass der Fortschritt der Wissenschaft in Korea durch derartige Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Professoren und Doktoranden behindert wird, weil Professoren eine absolut dominierende Rolle innehaben. So weist ein Universitätsprofessor in Seoul darauf hin, dass „es eine Art von Etikette sei, sich gegenseitig nicht zu kritisieren“ (Gmib: ebd.; übers. v. Verf.). Da viele Universitätsprofessoren in Korea in ihren jeweiligen Eigengruppen durch persönliche Beziehungen ineinander verbunden sind, können sie auch anscheinend viele undiskutierte Probleme der Vergangenheit ihrer Gesellschaft, zu denen auch sie selbst gehören, nicht in die wissenschaftliche Diskussion bringen.

¹⁴³ Nach einem Artikel der koreanischen Tageszeitung „Gugminilbo“ vom 02. Mai 2004 (S. 5) stammte die Mehrheit der Professoren der drei hoch angesehenen Universitäten in Korea aus derselben Universität (Seoul-Nationaluniversität: 95,5%, Yeonse-Universität: 80% und Goryeo-Universität: 68%).

¹⁴⁴ Kor. 전공보다 줄서기 실적.

¹⁴⁵ Kor. „석박사 과정의 대학원생은 대학내의 연고주의에 얽혀 교수의 잔심부름은 물론 연구까지 떠맡는다.“

¹⁴⁶ Kor. „학위를 무사히 따고 또 남아서 시간강의라도 맡으려면 말도 안되는 지시도 따를 수 밖에 없다.“

Als nominale Anredeformen in innerbetrieblichen Bereichen dienen Amtsbezeichnungen z.B. *Janggwan* (Minister) und *Gyojang* (Schulrektor) sowie Positionsbezeichnungen z.B. *Sajang* (Geschäftsführer) und *Gwajang* (Subabteilungsleiter) usw. Dabei werden sozial absteigend die Suffixe *-nim* und *-ssi* je nach der Statusdifferenzierung verwendet. Die Verwendungsregeln sind in der Regel Folgende:

- 1) Höherstellte: Ohne Geschlechtsunterschied Amtsbezeichnung / Positionsbezeichnung + Suffix *-nim*: z.B. *Sajangnim* (Herr Geschäftsführer), Familienname + Amtsbezeichnung / Positionsbezeichnung + *-nim*: z.B. Gim *Gwajangnim* (Herr Subabteilungsleiter Gim) usw.
- 2) Gleichgestellte: Familienname + Amtsbezeichnung / Positionsbezeichnung: z.B. Gim *Gwajang* (Subabteilungsleiter Gim). Name + *-ssi*: z.B. Hong Gil-Dong-*ssi*. Die erstere Anredeform ist höflicher als die letztere.
- 3) Untergebene: Familienname + Amtsbezeichnung / Positionsbezeichnung.
- 4) Untergebene ohne Amts- und Positionsbezeichnung (einfache Angestellte): Name + *-ssi* oder nur Name.

Nach Armin Kohz (1984: 34) konsolidieren derartige rangabhängige nominale Anredeformen die bereits bestehenden Sozialbeziehungen zwischen den Kommunizierenden.

3.3.2 Die grammatikalische Manifestierung sozialer Unterschiede

Die Grundstruktur des koreanischen Satzbaues basiert auf der Wortstellung „Subjekt + Objekt + Verb“, wobei das Subjekt weggelassen werden kann, wenn es bereits kontextuell bekannt ist. Dabei trägt die Stellung des Verbs am Satzende dazu bei, dass die Flexion des Prädikats, die den interpersonalen Sprechstufen im Koreanischen zugrunde liegt, herausgehoben wird. Die Eigenschaft der obligatorischen grammatikalischen Kategorien von GEB im Koreanischen besteht primär darin, dass die Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen den Kommunizierenden sprachstrukturell deutlich sichtbar gemacht wird. Aus diesen muttersprachlichen Gegebenheiten heraus neigen die meisten Muttersprachler des Koreanischen dazu, den interpersonalen Bezugsrahmen zum größeren Teil in Verbindung mit der vertikalen Statusdimension wahrzunehmen.

Terminologisch lassen sich drei Arten von Beziehungsorientierungen des GEB im Koreanischen unterscheiden (siehe Nam Gi-Sim/Go Yeong-Geun 1992: 323-328; Im Hong-Bin 2005: 247-225):

- 1) Regeln der Erhöhung des Gegenübers (*Sangdae Nopimbeob*: SNB),
- 2) Regeln der Erhöhung des Satzsubjekts (*Juche Nopimbeob*: JNB) und
- 3) Regeln der Erhöhung des Satzobjekts (*Gaekche Nopimbeob*: GNB).

Das sind im Koreanischen die Formen der Grammatikalisierung der Formen der Sprachbeziehung Älteren, Jüngeren, Ranghöheren und Rangniedrigeren gegenüber. So werden die oben genannten drei Kategorien neben GEB auch als *Daeubeob* (Regeln der sprachlichen Behandlung des Gegenübers) bezeichnet (siehe Im Hong-Bin 2005: 239). In diesem Bereich verschwimmt bereits in den Regeln die Grenze zwischen der grammatischen Behandlung des Gegenübers mit der sozialen.

Die sprachlichen Beziehungsorientierungen der Koreaner in der Alltagskommunikation richten sich nach den dichotomischen Redeformen von *Jondaenmal* (auch *Jondaeoo* und *Nopimmal*) und *Banmal*. Die koreanischen Muttersprachler verwenden in der Regel *Jondaenmal*, wenn das Gegenüber älter, sozial höher gestellt oder stärker ist. In diesem Fall werden sie vom Gegenüber meistens mit *Banmal* angesprochen. Dies ist die nichtreziproke Verwendung der sprachlichen Ressourcen. Die beiden Redeformen werden natürlich auch reziprok verwendet. Nur ist die reziproke Verwendung von *Jondaenmal* und *Banmal* im Koreanischen seltener als die nichtreziproke. Es wäre in dieser Hinsicht aufschlussreich, einen kurzen Blick auf folgende Lehrsätze im einsprachigen Wörterbuch des Koreanischen, die sich jeweils auf die Begriffe *Jondaenmal* (*Jondaeoo* und *Nomipmal*) und *Banmal* beziehen, zu werfen:

- *Jondaeoo*: „Streng *Jondaeoo* verwenden“¹⁴⁷ (übers. v. Verf.).
- *Banmal*: „Wem erlaubst Du unbesonnen mit *Banmal* zu sprechen?“¹⁴⁸ (übers. v. Verf.).

¹⁴⁷ Dsgs, S. 1833; Kor. „꼭듯이 존대어를 쓰다.“

¹⁴⁸ Dsgs, S. 800; Kor. „누구에게 함부로 반말 지거리냐“. In diesem in Korea typischen Lehrsatz handelt es sich darum, dass der Sprecher seinem Gegenüber, von dem er eigentlich ehrerbietige Sprache

Die vergleichende Betrachtung der Bezeichnungen der drei terminologischen Subkategorien von GEB (SNB, JNB und GNB) und der Inhalte der oben angeführten Lehrsätze deuten darauf hin, dass die koreanische Gesellschaft eine Gesellschaft ist, die um die Ältere und Statushöhere konzentriert ist. Denn es handelt sich bei allen drei Bezeichnungen der interpersonalen Sprechstufen ausschließlich um *Nopimmal* (Sprache der sozialen Erhöhung). In der Alltagspraxis umfassen sie jedoch auch die Herablassung und die Selbsterniedrigung der Jüngeren, Rangniedrigeren und Schwächeren. Die Bezeichnungen der interpersonalen Sprechstufen sind also in sich paradox. Ein derartiges Paradox manifestiert sich auch in vielen ritualisierten Redeweisen der Älteren und Ranghöheren in Korea. Man stelle sich z.B. folgende Situation vor: Der Vater hat beim Abendessen ein mit Wasser gefülltes Glas, das auf dem Esstisch steht, durch seine Handbewegung versehentlich verschüttet. Viele Väter in Korea sagen in diesem Fall: „Wer hat das Glas hier hingestellt?“ oder „Warum steht das Glas hier?“ Passiert die gleiche Situation durch Kinder, dann sagen viele Eltern in Korea: „Wo bist Du mit den Gedanken?“ oder „Passt doch auf!“ Dieses Bild lässt sich weiter auf die Eigengruppen in Korea übertragen. So ist es üblich, dass über Fehler von Älteren und Ranghöheren meistens geschwiegen wird, während das Gleiche bei Jüngeren und Rangniedrigeren unmittelbar zu irgendeiner Sanktion führt.

Der soziale Charakter von *Jondaenmal* und *Banmal* – am besten denkt man hier an die nichtreziproke Verwendung des Duzen und Siezen im Deutschen früherer Zeit – manifestiert sich insbesondere darin, wie die Detektive und Polizisten in Korea mit Verdächtigen umgehen. Die Verdächtigen, die keinen hoch angesehenen Beruf ausüben oder arbeitslos sind, werden unabhängig von ihrem Alter ohne weiteres mit *Banmal* angesprochen, während sie umgekehrt nur *Jondaenmal* verwenden.

Im Folgenden werden charakteristische Züge der obligatorischen grammatikalischen Sprechstufen im Koreanischen unter besonderer Berücksichtigung der nichtreziproken

erwartet hat, weil er sich überlegener als sein Gegenüber fühlte, wütend kritisiert, da dieser ihn mit *Banmal* und aus eigener Sicht beleidigt hat. Die Antwort ist für sein Gegenüber, so dieses sich als gleichwertig oder überlegen betrachtet hat, eine Provokation. Wer diesem Lehrsatz eines Lehrbuches unbesonnen folgt, gerät also leicht in einen ernsten Konflikt.

Verwendung dargestellt. Um aber die Darstellung zu vereinfachen und zum Vergleich werden die jeweiligen Sprechstufen des Koreanischen wiederum mit dem Konzept der „Semantik der Macht“ von Brown und Gilman, bei dem es sich um die gesellschaftliche Verteilung des Zweisystems der Anredepronomen *T* und *V* handelt, in Verbindung gebracht. In der Schulgrammatik des gegenwärtigen Koreanischen werden die interpersonellen Sprechstufen in sechs verschiedenen Formen klassifiziert (siehe Nam Gi-Sim/Go Yeong-Geun 1992: 329; im Hong-Bin 2005: 251):

	Redeformen	Alters- und Statusdifferenzierungen
<i>Jondaenmal</i> <i>V¹ bis V⁴</i> ↓	<i>V¹ hapsyo</i> -Form	Sp ↓ ⇔ ↑ Hö
	<i>V² haeyo</i> -Form	Sp ↓ ⇔ ↑ Hö
	<i>V³ hao</i> -Form	Sp ↑ ↓ Hö
	<i>V⁴ hage</i> -Form	Sp ↑ ↓ Hö
<i>Banmal</i> <i>T¹ bis T²</i>	<i>T¹ hae</i> -Form	Sp ↑ ⇔ ↓ Hö
	<i>T² haera</i> -Form	Sp ↑ ⇔ ↓ Hö

Die Obligatorischen grammatikalischen Sprechstufen (Speech Level) im Koreanischen
(eigener Entwurf)

Die koreanischen Bezeichnungen der jeweiligen Sprechstufen, die oben zu sehen sind, sind Aufforderungsformen des Verbs *hada* (tun, machen). Im Folgenden wird näher betrachtet, wie die Sprechstufen in der Regel verwendet werden:

- Zu *V¹*: Die *hapsyo*-Form ist die höchste Stufe der sozialen Erhöhung im Koreanischen.¹⁴⁹ Der Empfänger von *V¹* erhält ebenfalls die höchste Stufe der nominalen Anredeformen, die durch die Kombination „Amts-, Berufs- und Positionsbezeichnung + *-nim*“ zum Ausdruck gebracht wird. Er verwendet die pronominale Selbstbezeichnung *Na* und spricht Rangniedrigeren je nach der innerbetrieblichen Position und je nach dem Alter *V⁴*, *T¹* oder *T²*, wäh-

¹⁴⁹ Die Götter in verschiedenen Religionen erhalten die höchste Sprechstufe *haysosyeo*-Form während der Joseon-Zeit, die heute in der Alltagskommunikation nicht mehr gesprochen wird. In der Joseon-Zeit wurden diese Redeformen von Untertanen zum König oder deren Familienmitglieder verwendet (siehe Go Yeoung-Geun 2005: 153). Heute wird diese Redeform nur beim Beten der Gläubigen verwendet.

rend Rangniedrigere die Selbstbezeichnung *Jeo* verwenden. Darüber hinaus wird der Empfänger der V-Stufen durch das *höflichkeitsbildende* Subjektivpartikel *-kkeseo* sozial erhöht, während der Empfänger V^4 , T^1 und T^2 die Grundform des Subjektspartikels *-i / -ga* erhält: z.B. *Sajangnim-kkeseo* (Herr Geschäftsführer) vs. *Gim Gwajang-i* (Subabteilungsleiter Gim) oder *Gim Gwajang, jane-ga* (Du, Subabteilungsleiter Gim). Tätigkeiten des Höhergestellten werden im Prädikat durch die Kombination „Verbstamm + Morphem *-si-* + Endung“ wertvoller als die gleichen Tätigkeiten der Rangniedrigeren bewertet. So heißt z.B. das Verb „gehen“ im Deutschen im Koreanischen „gasida“, wenn Ranghöhere gehen, während das Gehen der Rangniedrigeren mit der Grundform „gada“ zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn der Sprecher mit seinem Gegenüber in V^1 spricht, ist die Statusdifferenzierung zwischen ihnen in der Regel sehr groß (z.B. Angestellte vs. Geschäftsführer, Studierende vs. Professoren). Im Militär ist diese Redeform nicht nur zwischen Offizieren und Soldaten, sondern auch zwischen Soldaten, die sich je nach der Reihenfolge des Eintritts ins Militär streng rangmäßig stratifizieren. Dabei spielt das Alter keine Rolle, so dass der Sprachrang automatisch nur nach der reinen Rangstufe bestimmt wird. So spricht z.B. ein 20 jähriger Soldat seinen 27 jährigen Untergebenen ohne weiteres nur mit *Banmal* T^2 an, was für Koreaner außerhalb des Militärs kaum denkbar ist. Da in Korea eine strenge Wehrpflicht für 2 Jahre besteht, ist in dieser Hinsicht das Militär für koreanische Männer sozusagen ein Ort, wo sie ihre Fertigkeiten der rangabhängigen Redeformen „vertiefen“, denn hier erfolgen die Sanktionen für „falsches Sprechen“ schnell und heftig. Daneben sprechen Service-Anbieter den erwachsenen älteren Kunden gegenüber mit V^1 , während sie in der Regel mit V^2 , aber nicht selten mit T^1 (von viel älteren Kunden) angesprochen werden.

Zu V^2 : Die *haeyo*-Form im reziproken und nichtreziproken Gebrauch ist im heutigen Korea am häufigsten im Gebrauch. Die Jüngeren und Rangniedrigeren können mit dieser Redeform weniger formal als V^1 sprechen. So sprechen Schüler mit V^2 den Lehrer an, während der Lehrer mit T^1 und T^2 erwidert. Viele minderjährige Kinder und Eltern in Korea sprechen heute auf der Ebene der Stufe T^1 , aber für Großeltern und weitere erwachsenen Verwandte (z.B. Tante und Onkel) gilt zum größeren Teil die nichtreziproke Form von V^2

und T^1 und T^2 . Genauso oft lässt sich in Korea beobachten, dass Kinder ihre Väter mit V^2 sprechen, während sie mit T^1 und T^2 angesprochen werden. Auch für Frauen untereinander sind die nichtreziproke Redeformen V^2 vs. T^1 und T^2 üblich. Dies ist besonders der Fall bei Studentinnen und berufstätigen Frauen.

Zu V^3 und V^4 : Die *hao*-Form von V^3 ist nur noch unter Erwachsenen älterer Generation zu beobachten und wird von Älteren zu Jüngeren, die entweder mit V^1 oder V^2 erwidern, verwendet. Bei der jüngeren Generation ist diese Redeform kaum geläufig. Die Sprechstufe V^4 , die *hage*-Form, stellt die stereotypische Redeform von Schwiegereltern zu Schwiegersöhnen und Schwiegertöchtern dar, die entweder mit V^1 oder V^2 erwidern. Es ist in der Regel so, dass die Schwiegereltern, die über wirtschaftliche Macht verfügen, die Stufe V^1 bekommen. Umgekehrt gilt dieser Sprachgebrauch nicht.

Zu T^1 und T^2 : Die *hae*-Form im reziproken Gebrauch lässt sich gewissermaßen in Verbindung mit dem heutigen Duzen im Deutschen in Analogie setzen. Unter guten Freunden, Geschwistern, Eltern und Kindern (nicht immer) und unter gleichgestellten Arbeitskollegen, die sich gut kennen, kommt diese Redeform zur Geltung. Der reziproke Gebrauch der T^1 setzt nicht immer den reziproken Gebrauch des Anredepronomens der zweiten Person Singular *Neo* (etwa „Du“ im Deutschen) voraus. Dies ist der Fall zwischen Kindern und Eltern. Die *haera*-Form von T^2 im reziproken Gebrauch ist meistens nur unter guten Freunden im Gebrauch, weil sie eine Befehlsform darstellt.

Es wurde bereits gesagt, dass die Tätigkeiten der Ranghöheren durch die Kombination „Verbstamm+ *-si-* + Endung“ sozial wertvoller bewertet werden. Es gibt jedoch unregelmäßige Verben, die ohne das Morphem *-si-* direkt eine Wertschätzung der Bewegungen der Ranghöheren signalisieren. Einige davon werden zum Vergleich in Verbindung mit passenden deutschen Sätzen zum koreanischen Inhalt angeführt:

Grundbewertung

- *itda* (sein)
Der Student ist in der Bibliothek.
- *meokda* (essen)
Das Kind isst Suppe.

Wertvoller Bewertung

- gyesida* (sein)
Der Professor ist in der Bibliothek.
- deusida* (essen)
Der Großvater isst Suppe.

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| • <i>jada</i> (schlafen)
Mein jüngerer Bruder schläft. | <i>jumusida</i> (schlafen)
Mein Vater schläft. |
| • <i>deryeooda</i> (jm. abholen)
Der Vater holt das Kind von der Schule ab. | <i>mosyeooda</i> (jm. abholen)
Der Abteilungsleiter holt seinen Chef vom Flughafen ab. |

Als nächstes wird anhand des Verbs *malhada* (Nomen *mal* + Verb *hada*: sprechen, sagen) gezeigt, wie sich ein Verb je nach der Sprechstufe beim Bitten sowie Fragen und als Prädikat wandelt. Die Grundform des Verbs in der asymmetrischen Kommunikation bedeutet die soziale Herablassung des Hörers:

	<u>Grundform</u>	<u>Bitte</u>	<u>Fragen</u>
V ¹	<i>malsseumhasimnida</i>	<i>malsseumhasipsio!</i>	<i>malsseumhasimnikka?</i>
V ²	<i>malheyo</i>	<i>malheyo!</i> <i>malsseumhaseyo!</i> <i>malsseumhasijyo!</i>	<i>malheyo?</i> <i>malsseumhaseyo?</i>
V ³	<i>malhao</i>	<i>malhao!</i> <i>malhasio!</i> <i>malsseumhasio!</i>	<i>malhao?</i> <i>malhasio?</i> <i>malsseumhasio?</i>
V ⁴	<i>malhage</i>	<i>malhage!</i>	<i>malhana?</i>
T ¹	<i>malhanda</i>	<i>malhe!</i>	<i>malhe?</i>
T ²	<i>malhanda</i>	<i>malhera!</i>	<i>malhanya?</i> <i>malhani?</i>

All diese Wandlungsformen des Verbs *malhada* in verschiedenen Sprechstufen können im Deutschen nur mit „sprechen“ oder mit „sagen“ übersetzt werden. Im Koreanischen kann eine falsche Auswahl der Sprechstufen unabhängig vom Ton des Sprechers die Kommunikation behindern und sogar unmöglich machen. Nicht nur Verben, sondern auch Adjektive im Koreanischen, die mit der Silbe *-da* enden, ändern sich durch das Morphem *-si-* nach Alters- und Statusdifferenzierungen: z.B. *keuda* (groß: Der Abteilungsleiter ist groß) vs. *keusida* (groß: Der Chef ist größer).

Bestimmte Nomina, die sich auf die Älteren und Ranghöheren beziehen, werden auch sozial wertvoller bewertet:

<u>Grundbewertung</u>	<u>wertvoll</u>	<u>wertvoller</u>
• <i>Nai</i> (das Alter) Das Alter des Kindes.	<i>Yeonse</i> (das Alter) Das Alter des Vaters.	<i>Chunchu</i> (das Alter) Das Alter des Großvaters.
• <i>Bap</i> (das Essen) Das Essen des Soldaten.	<i>Siksa</i> (das Essen) Das Essen des Offiziers.	<i>Jinji</i> (das Essen) Das Essen des Generals.
• <i>Jip</i> (das Haus) Das Haus meines Sekretärs.		<i>Daeck</i> (das Haus) Das Haus meines Chefs.
• <i>Mal</i> (die Worte) Die Worte des Angestellten.		<i>Malsseum</i> (die Worte) Die Worte des Chefs.
• <i>Byeong</i> (Krankheit) Krankheit des Sohnes		<i>Byeonghwan</i> (Krankheit) Krankheit des Großvaters.

Im Hinblick auf die Kategorien von JNB und GNB der interpersonalen Sprechstufen im Koreanischen, in denen es sich um soziale Erhöhung und Herablassung des Subjekts und Objekts des Satzes handelt, soll im Rahmen der vorliegenden Arbeit vor allen darauf hingewiesen werden, dass die Personen, von denen die Rede ist, ebenfalls gemäß den Statusdifferenzierungen zwischen Sprecher und Hörer sozial differenziert werden. So werden die Familienmitglieder der Ranghöheren als Bezeichnung dritter Person im Unterschied zu denen der Rangniedrigeren wie folgt sprachlich repräsentiert:

<u>Grundformen</u>	<u>Familienmitglieder der Ranghöheren</u>
• <i>Harabeoji</i> (Großvater)	<i>Jobu</i> (verehrter Großvater von)
• <i>Halmeoni</i> (Großmutter)	<i>Jomo</i> (verehrte Großmutter von)
• <i>Abeoji</i> (Vater)	<i>Buchin</i> (verehrter Vater von)
• <i>Eomoni</i> (Mutter)	<i>Mochin</i> (verehrte Mutter von)
• <i>Buin</i> (Ehefrau)	<i>Samonim</i> (verehrte Ehefrau von)
• <i>Ttal</i> (Tochter)	<i>Ttanim</i> (verehrte Tochter von)
• <i>Adeul</i> (Sohn)	<i>Adeunim</i> (verehrter Sohn von)
• <i>Aideul</i> (Kinder)	<i>Jajebun</i> (verehrte Kinder von)

Grundformen dienen immer als Bezeichnungen der Familienmitglieder der Rangniedrigeren (Ausnahme: Großeltern und Eltern der Rangniedrigeren), während die Familienmitglieder der Ranghöheren gesondert sozial erhöht bezeichnet werden. Ein anderes Beispiel: Grundsätzlich hat ein Vorgesetzter einer Firma die Möglichkeiten, die Ehefrau des einfachen Angestellten in derselben Abteilung – sofern sie Kinder hat – als dritte Person z.B. wie folgt bezeichnen (in sozial aufsteigender Reihenfolge): *Aegieomma* (Mama des Babys), *Aegieomeoni* (Mutter des Babys), *jane Jipsaram* (Dein Hausmensch = Deine Frau), *jane Ane* (Deine Ehefrau), *jane Buin* (Deine Ehefrau). Im Gegensatz dazu hat der einfache Angestellte in gleicher Situation eine einzige Möglichkeit, die Ehefrau des Höhergestellten zu bezeichnen: *Samonim* (verehrte Ehefrau).

Folgende Auszüge aus dem Lehrbuch des Koreanischen für Vorschul- und eingeschulte Kinder in Korea¹⁵⁰ zeigen deutlich, wer zu wem *Jondaenmal* oder *Banmal* sprechen darf. Am ersten Beispiel handelt es sich darum, dass eine kleine Maus auf dem schlafenden Löwen spielt und ihn aufgeweckt hat. Der Löwe sagt wütend der kleinen Maus:

„Dieser unbesonnene Kerl! Erlaubt sich ein winziges Tier wie Du (*Neo*) etwa, mir, dem König der Tiere gegenüber unhöflich zu sein und mich aus dem Schlafen zu wecken?“ (über. v. Verf.)

¹⁵⁰ Der kollektive Privatunterricht außerhalb des schulischen Bereichs in Korea gibt es schon seit 1970er Jahren. Nach der Schule gehen viele koreanische Schüler anschließend in die private Akademie *Hakwon*, wo man ausgewählte Fächer wie Englisch und Mathematik usw. zusätzlich lernen kann. In der Mittel- und Oberschule lernen viele Schüler in der privaten Akademie bis 20 Uhr abends. Den ganzen Tag beschäftigen sie sich nur mit Lehrbüchern. Kinder aus reichen Familien erhalten jedoch meistens zu Hause Privatunterricht, der monatlich pro Fach in der Regel umgerechnet 900 Euro kostet, während der Unterricht der privaten Akademie im Monat durchschnittlich pro Fach 200 Euro kostet. Das heißt, dass die reichen Eltern allein für den Privatunterricht der Kinder ungefähr 1 800 Euro in Kauf nehmen. Dies ist für normale Familienhaushalte nicht möglich. Daraus folgt: Meist bekommen Kinder aus reichen Familien bessere Noten als Kinder aus armen Familien und somit auch bessere Chancen an hoch angesehenen Universitäten zu studieren, was das restliche Leben der Koreaner Ausschlag gebend beeinflusst. Seit 1990er Jahren ist es Mode geworden, dass die Vorschulkinder zu Hause mit Lehrbüchern, die von Privatunternehmen herausgegeben werden, Koreanisch, Englisch und Mathematik lernen. Die Betreuerin besucht einmal pro Woche das Kind zu Hause, um das Gelernte zu kontrollieren. In Korea sind viele der teuren privaten Akademien höher angesehen als die öffentlichen Schulen. Dies war in der Joseon-Zeit – wie schon im Abschnitt 2.3.2.2 dieser Arbeit dargestellt wurde – nicht sonderlich anders.

(Kor. „**Inom!** *Neogadeun jogeumahan jimseungi gamhi Dongmur-ui Wangin Na-ege beoreudeopssi gureo jameul kkaeuneunya?*“).¹⁵¹

Im obigen Satz spricht der Löwe als Stärkerer mit der pronominalen Selbstbezeichnung *Na* und mit der Sprechstufe T², wobei er die Maus pronominal mit „inom“ – Demonstrativpronomen *i* (dies) + *nom* (Kerl, schimpfendes Pronomen) – und *Neo* anspricht. Hier wird der Löwe als Überlegender dargestellt und seine Redeform richtete sich nach seinem Status.

Im Folgenden wird wiederum gezeigt, welche Sprechstufe die Maus in dieser für sie bedrohlichen Situation mit dem Löwen spricht:

„Lassen Sie mich bitte nur diesmal weiter leben. Ich (*Jeo*) bin zu klein, so dass [Sie] nicht satt werden, auch wenn [Sie] mich gefressen haben. Ich (*Jeo*) schwöre es, wenn [Sie], Herr Löwe (*Sajanim*), in Schwierigkeiten geraten, dann helfe ich (*Jeo*) [Ihnen] bestimmt“ (über. v. Verf.).

(Kor. „*Jebal hanbeonman sallyeojuseyo. Jeoneun neomu jagaseo meogeodo baega bureuji aneusilgeoyeyo. (...) Maengsehalgeyo, Sajanimi eoryeoun ireul danghasimyeon jega kkok dowa deurigesseoyo*“).¹⁵²

Die kleine Maus als Schwächere, die sich in einer lebensgefährlichen Situation befindet, erniedrigt sich vor dem stärkeren Löwe und bezeichnet sich selbst als *jeo*, und redet den Löwen mit „Gattungsbezeichnung (*Saja*, Löwe) + *-nim*“ an. Die Sprechstufe der Maus gegenüber dem Löwen ist V² und die Maus erniedrigt sich mit der nichtreziproken Selbstbezeichnung *jeo*. In diesem Fall ist V² nicht als niedriger als V¹ einzustufen. Da hier die Leser Vorschulkinder sind, hat man V¹, mit der Kinder noch nicht vertraut sind, vermieden.

Die obigen Beispiele lassen sich auch auf die Zeichentrickfilme im Fernsehen übertragen. Da lernen koreanische Kinder grundsätzlich, dass der Stärkere *Banmal* gebrauchen darf und der Schwache *Jondaenmal* zu verwenden hat. In diesem Zusammenhang ist folgende

¹⁵¹ „이놈! 너같은 조그마한 짐승이 감히 동물의 왕인 나에게 버릇없이 굴어 잠을 깨우느냐?“ Gitangugeo (Gitan Koreanisch), Seoul, 2003, S. D309a

¹⁵² „제발 한 번만 살려주세요. 저는 너무 작아서 먹어도 배가 부르지 않으실거예요. (...) 맹세할게요. 사자님이 어려운 일을 당하시면 제가 꼭 도와 드리겠어요.“ Gitangugeo (Gitan Koreanisch), Seoul, 2003, S. D309b

Aussage von Hermann Glaser von besonderer Bedeutung: „Sprachbarrieren sind Handlungsbarrieren; emanzipatorische Praxis ist nicht möglich, wenn emanzipatorisches Sprechen fehlt“ (Glaser 1973: 25).

Ein weiteres Beispiel aus dem koreanischen Kinofilm unter dem Titel „Pairan“ aus dem Jahre 2003 zeigt auch den sozialen Charakter von *Jondaenmal* und *Banmal* im Koreanischen. Der Hauptfigur in diesem Film ist ein Gangster, der in seiner Organisation an Macht verliert. Je mehr seine Machtposition in der Organisation zerrinnt, desto weniger verwenden Mitglieder dieser Organisation ihm gegenüber *Jondaenmal* (V¹). Er spricht nun mit seinem neuen Boss, der sein Freund ist, nicht mehr mit *Banmal* (T¹ oder T²), sondern nur mit der Sprechstufe V¹ von *Jondaenmal*. Dies zeigt, dass die reziproke Verwendung von *Jondaenmal* und *Banmal* im Koreanischen als Barometer betrachtet wird, das die Machtverhältnisse zwischen den Kommunizierenden deutlich widerspiegeln. Der Sprachrang trägt dazu bei, die entstandenen Machtverhältnisse zu verfestigen.

3.4 Besonderheiten der Diskussionskultur im Koreanischen

Theodor Adorno (1977) äußert:

„Kritik ist aller Demokratie wesentlich. Nicht nur verlangt Demokratie Freiheit zur Kritik und bedarf kritischer Impulse. Sie wird durch Kritik geradezu definiert“ (Adorno 1977, Bd. 10.2: 785).

Wenn man davon ausgeht, dass sachbezogene Kritik ein unentbehrlicher Bestandteil der Diskussion und somit der Demokratie ausmacht, so ist darauf hinzuweisen, dass die koreanische Sprache, die der Grammatikalisierung der sozialen Unterscheidung zugrunde liegt, eine für eine offene Diskussion hemmende Rolle spielt. Zunächst einmal ist der faktische interpersonale Bezugsrahmen zwischen den an der Diskussion beteiligten Personen in der Alltagspraxis selten horizontal. In Korea kommt dazu, dass die Diskussionsteilnehmer nach faktischen Rangunterschieden stets sprachstrukturell sozial stratifiziert werden. Dies führt dazu, dass die sprachliche Kommunikation in der koreanischen Gesellschaft meistens in vertikaler Richtung abläuft. Damit aber der Untergebene seine Meinung offen sagen kann, ist es offensichtlich, dass er von möglicher psychologischer Belastung, die sich aus

faktischen Unterschieden in der Machtposition ergeben kann, nicht negativ beeinflusst werden soll (vgl. Kienpointer 1996: 19). Dies ist bei Koreanern, wenn sie im Koreanischen sprechen, meistens nicht der Fall. Die meisten Koreaner neigen nämlich wesentlich dazu, ihren Gesprächspartner nicht auf horizontaler Ebene wahrzunehmen, wenn sie als ihr Gegenüber rangmäßig höher gestellt sind. Diese Tendenz entspricht der Tradition der Fünf Beziehungen des Konfuzianismus, in der nur die gleichaltrige Freund-Freund-Beziehung horizontal aufgebaut war. Schon bei koreanischen Vorschulkindern lässt sich beobachten, dass sie untereinander zwar noch keine sozial differenzierten Sprechstufen verwenden, aber immerhin ihre Anrede die nichtreziproke Beziehungsform aufweisen.

„Es gibt Sprechen, aber keine Konversation“¹⁵³, so heißt die Überschrift eines Artikels in der koreanischen Tageszeitung „Gungminilbo“ vom 27. Juni 2004 (S. 5). Darin äußert ein Lehrer einer Seouler Grundschule über das Thema „Diskussion im Unterricht“:

„Diskussion im Unterricht? Man sollte eigentlich davon ausgehen, dass es so gut wie keinen Unterricht zum Erlernen der Diskussionsfähigkeit gibt. Bis auf wenige Lehrerinnen und Lehrer, die daran Interesse zeigen, sind die meisten von ihnen sich nicht darüber klar, wie eine Diskussion geführt werden soll. Wir haben ja nie gelernt, wie man diskutiert“ (Gmib, S. 5; übers. v. Verf.).¹⁵⁴

Ähnliches sagt ein 18jähriger Schüler aus der dritten Klasse einer Seouler Oberschule zu diesem Thema:

„Was heißt diskutierender Unterricht? Abgesehen davon, dass ich während der Klassenvollversammlung für wenige Minuten meine Meinung gesagt habe, habe ich sonst keine Erfahrung mit Diskussionen. Es ist einfach so: wir lernen auswendig, was unser Lehrer uns unterrichtet“ (Gmib, S. 5; Über. v. Verf.).¹⁵⁵

Mangel an Diskussion in der koreanischen Gesellschaft ist ein synthetisches Problem, das sowohl auf der Ebene des entwicklungsgeschichtlichen Hintergrundes der Gesellschaft als

¹⁵³ Kor. 말은 있어도 대화는 없다.

¹⁵⁴ Kor. „토론식 교육이요? 사실상 없다고 봐야죠. 관심있는 선생님들 몇 분 빼고는 잘 몰라요. 언제 토론을 배우거나 했어야죠.“

¹⁵⁵ Kor. „토론식 수업이 뭐죠? 학급회의 시간에 몇 분 정도하는 토론 빼고는 해 본 적 없는데요. 그냥 선생님이 가르쳐주면 외우는거죠.“

auch auf der damit verankerten Ebene der Sprachstruktur zu lokalisieren ist. So ist eine offene Diskussion der Koreaner mit unterschiedlichen Machtpositionen kaum zu erwarten, solange sie in der ungleichen Sprachwelt miteinander kommunizieren. Natürlich kann man in einer Sprache alle möglichen Sätze bilden. Aber ob ein Sprecher den Satz, den er im Gedanken formuliert hat, offen sagen kann oder nicht, geht über die individuelle Neigung hinaus. Wenn z.B. ein Untergebener in Korea in Anwesenheit der Höhergestellten seine Meinung offen sagt, so wird diese von Höhergestellten meistens nicht als eine Meinung wie jede andere, sondern als Herausforderung der Autorität der Höhergestellten interpretiert.

Darüber hinaus kann die psychologische Belastung der Untergebene sprachstrukturell zunehmen, wenn es sich um Meinungen handelt, die nicht mit der möglicherweise bereits geäußerten oder erwarteten Meinung des Höhergestellten kongruent sind. Denn einem koreanischen Sprecher, der als Untergebener an der Diskussion teilnimmt, bleibt nichts anderes übrig, als den Höhergestellten *Jondaenmal* (V^1 oder V^2) zu verwenden, während er von diesem entweder mit V^4 oder mit T-Formen herabqualifiziert wird. Nicht nur auf die Inhalte der Aussage, sondern auch auf die komplizierten Sprechstufen hat ein Koreaner als Untergebener in Anwesenheit der Höhergestellten zu achten. Zudem weiß er, dass offene Meinungen gegenüber den Höhergestellten negativ zurückwirken können, besonders wenn dem Untergebenen zugleich ein Fehler in der Höflichkeitsstufung unterläuft. Die grundsätzlich ungleichen Sprachbedingungen zwischen Ranghöheren und Rangniedrigeren sind vor dem soziokulturellen Hintergrund ihrer Gesellschaft als ein wesentlicher hemmender Faktor für die Herausbildung einer gesunden Diskussionskultur in der koreanischen Gesellschaft zu betrachten. So kann man die sozial ungleich verteilten, gesellschaftlich legitimen Sprachbedingungen der Koreaner vielleicht mit zwei gegeneinander kämpfenden Rittern vergleichen, von denen einer voll gerüstet auf dem Pferde sitzend kämpft, während der anderen zu Fuß streitet und nur einen Stock schwingen kann.

3.5 Überlegungen zu dem Begriff der „Höflichkeit“ im Koreanischen

Es wurde bereits im Vorfeld die Frage nach der koreanischen Bezeichnung *Gyeongeo* und deren deutsche Äquivalenz „Höflichkeitssprache“ angesprochen. Dabei handelt es sich nämlich um zwei handlungsleitende Begriffe in beiden Sprachen, die zwar lexikalisch adäquat scheinen, aber – wie es sich bisher herausgestellt hat – aus der Perspektive der gesellschaftlichen Funktion in der Gegenwart deutlich in ihrem Begriffsgehalt differieren. Im Folgenden wird versucht, den Begriff der Höflichkeit im Koreanischen näher zu betrachten. Zu erklären sind dabei einzelne Bedeutungen und gesellschaftliche Funktionen jener Umgangswörter im Koreanischen, die den Begriff *Ye* als Bestimmungswort enthalten sind. Betrachtet man das Phänomen der Höflichkeit nicht als bloße gesellschaftliche Norm, sondern von vornherein als Katalysator interpersonaler Interaktion, der mit einer bestimmten Wahrnehmungsart der Individuen gegenüber sich selbst und den Mitmenschen unmittelbar verflochten ist, so erkennt man die Notwendigkeit dieser Untersuchung. Dabei wird das Augenmerk auf eine bestimmte Begrifflichkeit im Umgang beschränkt, die sich aus dem Begriff *Ye* unmittelbar ableitet.

Spricht man heute in einer modernen demokratischen Gesellschaft ganz im Allgemeinen von Höflichkeit, so erwartet man wohl ein dem heutigen Zeitalter adäquates Begriffsverständnis, dem etwa der gegenseitigen Respekt und Rücksichtnahmen im Umgang der Menschen miteinander zugrunde liegt. Eine Auffassung, dass ein asymmetrischer Wortwechsel zwischen den Erwachsenen nicht mehr für die heutige Zeit adäquat sei, setzt offensichtlich die Tatsache voraus, dass sich das Bild der Menschen in der Vorstellung der Höflichkeit im Laufe der Zeit mit wandelt.

Wenn Gabelentz sagt: „unglaublich tief greifen im Japanischen und Koreanischen die Etiquette in die Grammatik ein“ (Gabelentz 1984: 95), so ist anzunehmen, dass es sich dabei um die konfuzianischen Tugend *Ye* handelt. Obwohl das Japanische auch über ein sehr ausgeprägtes und komplexes Beziehungssystem verfügt, neigt es dazu, sich im Vergleich zum Koreanischen nach dem Grad des relativen Verhältnis zwischen Mitredenden zu bewegen, während interpersonale Beziehungen im Koreanischen unabhängig vom Vertrautheitsgrad, Rangunterschiede zwischen Mitredenden symbolisieren. Das Dong-a Neues Ko-

reanisches Wörterbuch (Dong-a sae gugeo sajeon, 1992) beschreibt den Begriff „Ye“ folgendermaßen: „Bestimmte Förmlichkeiten, die man für eine reibungslose Zwischenmenschlichkeit als Normen des alltäglichen Lebens einzuhalten hat“ (S. 1468; übers. v. Verf.).¹⁵⁶ Diese Definition ist etwas vage, da nicht definitiv erkennbar ist, was unter „reibungsloser Zwischenmenschlichkeit“¹⁵⁷ zu verstehen ist. Das Einzige, was klar formuliert ist, ist, dass es sich um bestimmte Förmlichkeiten als soziale Normen handelt. Implikationen dieser Definition sind jedoch deduktiv zu erschließen, wenn man dabei die ungleiche Verteilung der sprachlichen Ressourcen im Koreanischen mit berücksichtigt. Die tradierte Normativität der „Harmonie in der Asymmetrie“, die dem neokonfuzianischen Gedankensystem zugrunde liegt, ist nach wie vor im Bewusstsein der koreanischen Muttersprachler mit und durch deren Sprache im ihr *Ye* beschreibenden konventionalisierte Postulat lexikalisch festgelegt.

Folgende Umgangswörter stehen ideographisch mit dem Wort „Ye“ unmittelbar in Verbindung:

- *Yeui* (禮義): „Etikette, die man zum Aufrechterhalten der gesellschaftlichen Ordnungen einzuhalten hat; insbesondere bedachtsame und bescheidene Verhaltensweise im sozialen Leben zur Vermeidung des Verlust von *Ye* den anderen gegenüber“ (übers. v. Verf.).¹⁵⁸
- *Yejeol* (禮節): „Allgemein für *Yeui* im alltäglichen Leben“ (über. v. Verf.).¹⁵⁹
- *Gongson* (恭遜): „Aufrichtiges *Yeui* und Bescheidenheit“ (übers. v. Verf.).¹⁶⁰

Im Folgenden richtet sich das Augenmerk besonders auf den Begriff „Yejeol“, denn er umfasst in der Alltagspraxis der koreanischen Muttersprachler die weiteren zwei Begriffe und wird, ergänzt durch einen weiteren Begriff, allgemein als konventionalisiertes Verhal-

¹⁵⁶ Kor. „원활한 인간관계를 위하여 일상 생활의 규범으로 지켜 나가야 할 일정한 형식.“

¹⁵⁷ Kor. 원활한 인간관계

¹⁵⁸ Dsgs, S. 1472; Kor. „예의 (禮義): 사회의 질서를 유지하기 위하여 사람이 지켜야 할 예절, 특히 사회생활에 있어서 남에게 실례가 되지 않도록 하기위한, 공손하고 삼가는 몸가짐.“

¹⁵⁹ Dsgs, S. 1472; Kor. „예의 (禮義) 범절 (範節).“

¹⁶⁰ Dsgs, S. 200; Kor. „예의 (禮義) 바르고 겸손(謙遜)함.“

tensmuster verstanden. Dabei ist zu bemerken, dass die im Wörterbuch beschriebenen Definitionen der Umgangswörter zwar den objektivierenden Charakter der Begriffe einverleiben, aber nicht selten von der tatsächlichen Alltagspraxis ausgehen (vgl. Bourdieu, 1990: 13). Es soll daher versucht werden, zu zeigen, inwieweit sich der Begriff „Yejeol“ in Bezug auf den muttersprachlichen Gebrauch der sozialen Abstufungen im Koreanischen vereinbaren lässt. Die in Korea besonders relevanten Kategorien im „höflichen“ Umgang der Menschen miteinander sind Folgendes:

- *Eoneo yejeol*: Etikette beim Sprechen.
- *Insa yejeol*: Etikette beim Grüßen.
- *Jigjang yejeol*: Etikette innerbetrieblicher Umgangsformen.

An dieser Stelle werden zum Zweck des Vergleichs die drei sozial-evolutionären Stufen der Höflichkeit von Harald Haferland und Ingwer Paul, die im Jahre 1996 im Rahmen der Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie herausgegeben wurden, herangezogen, um sie mit den obigen drei Kategorien der höflichen Verhaltensweisen bei koreanischen Muttersprachlern kontrastiv zu betrachten. Die drei evolutionären Höflichkeitsstufen von Haferland und Paul lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Erste Stufe: „Elementare Höflichkeit“ (siehe Haferland/Paul 1996: 27f.)

ist in erster Linie als Routine habitualisierte Verhaltensformen charakterisiert, die von Brauch und Sitte bestimmt werden. Sie ist in der Alltagskommunikation meistens nicht reflektiert, da sie ritualisiert wie selbstverständlich erscheint (z.B. Grüßen). Verstoß gegen diese Regeln wird als Verletzung allgemeiner Erwartung bewertet, da sie immer kollektiv erwartet werden. Dies kann konkret für den Betroffenen, der sich regelwidrig verhalten hat, unmittelbar negative Sanktionen zur Folge haben. Haferland und Paul betrachten diese Art der Höflichkeit eher als „elementare Formen der Interaktion“ (Haferland/Paul 1996: 28), weil sie in der primären Sozialisation erlernt werden.

- Zweite Stufe: „Kodifizierte Höflichkeit“ (siehe Haferland/Paul 1996: 28-31)

macht die Regeln eines elaborierten Systems aus, die für bestimmte Situationen (z.B. Verhalten am Esstisch, situative Auswahl der Kleidungen, bei Trauerfeien und Empfängen

usw.), aber auch statusbezogen bestimmten Personenkreisen vorbehalten sind (z.B. Vortritt-Lassen). Dafür ist ein detailliertes Wissen, das ausdrücklich in der sekundären Sozialisation erlernt wird, erforderlich. Bei kodifizierter Höflichkeit spielen besonders Etikette, Protokoll und weitere Verhaltenskodizes, die zur Ausbildung von Konventionen dienen, eine große Rolle. Hierzu gehören z.B. bestimmte konventionalisierte Sprechhandlungen, die auf eine Ausgangssituation, in der Formen der höflichen Sprechhandlungen als markierte Formen eingeführt wurden, zurückzuführen sind, und auch statusbezogene nonverbalen Verhaltensformen, die ebenfalls durch Konventionen geprägt sind. Diese werden für Höflichkeitsformen der Sprache standardisiert, wenn sie konventionalisiert oder gar grammatikalisiert sind. Als höflich werden sie allerdings erst wahrgenommen, wenn sie reflektiert akzentuiert oder besonders hervorgehoben werden. Kodifizierte Höflichkeit lässt sich in vollem Umfang in stratifizierten Gesellschaften schichtspezifisch beobachten.

• Dritte Stufe: „Reflektierte Höflichkeit“ (siehe Haferland/Paul 1996: 31-34)

kann auf die erste und die zweite Stufe der Höflichkeit zurückgreifen. Voraussetzung ist, dass sie über die konventionalisierte Form hinaus reflektiert verwendet werden muss. Man unterscheidet diese allerdings von „Liebenswürdigkeit“ oder „Freundlichkeit“. Reflektierte Höflichkeit orientiert sich in erster Linie am Gegenüber als Person. Situationen und Status des Gegenübers werden dabei nicht mehr unbedingt als erstes berücksichtigt. Das heißt: Bei reflektierter Höflichkeit bedarf es immer einer bestimmten Person, der gegenüber sie intendiert zur Geltung kommt. Infolgedessen wird reflektierte Höflichkeit freiwillig zu einer bestimmten Initiative erscheinen. Sie kann positiv auffallen, aber ihr Ausbleiben ist nicht erkennbar, da sie nicht immer kodifiziert erwartet wird. Auch zur Distanzierung oder Verachtung des Gegenübers kann sie verwendet werden. Behindert wird sie, wenn sie mit ritualisierten und konventionalisierten Verhaltensformen in Konflikt gerät.

Höflichkeitsformen, die kodifiziert und daher statusbezogen mit bestimmten Erwartungswerten des Gegenübers verbunden sind, werden erst als höflich angesehen, wenn sie über den Status des Gegenübers hinaus durchschnittlich bei allen Personen vorkommen.¹⁶¹ Ein

¹⁶¹ Haferland und Paul (1996: 32) weisen diesbezüglich auf Überhöflichkeit hin, die eventuell paradoxe Effekte zur Folge haben kann (z.B. Vortritt-Lassen des Chefs gegenüber seinen Untergebenen).

Beispiel hierfür ist freiwillige und intendierte positive Höflichkeit im Umgang der Gleichgestellten miteinander. Ferner kann reflektierte Höflichkeit auch strategisch eingesetzt werden, wenn der Handelnde diese als Selbstprofilierung nutzt. Daher sind Maximen der Formulierung in diesem Fall notwendig, damit der Mitredende diese von bloßer Höflichkeit unterscheiden kann.

Im Folgenden werden die drei koreanischen Kategorien von *Yejeol* funktional betrachtet und mit den drei evolutionären Stufen der Höflichkeit von Haferland und Paul kontrastiv verglichen. Sie sind zwar miteinander nicht unbedingt deckungsgleich, weisen aber in vieler Hinsicht in ihren funktionalen Grundzügen große Ähnlichkeiten auf:

- *Eoneo yejeol*: Etikette beim Sprechen

Darunter versteht man in Korea primär die gesellschaftlich korrekte Verwendung der interpersonalen Sprechstufen gemäß GEB, die sich je nach dem Status des Angeredeten und dritter Personen, von denen die Rede ist, komplex variieren. Daneben gehört eine Reihe von ritualisierten Ausdrucksformen in bestimmten Situationen, z.B. Grüßen, Sich-Vorstellen, Sich-Entschuldigen, Gratulation, Trauerfeier, Silvester, Neujahr, Empfänge und Abschiednehmen. Wenn man davon ausgeht, dass Sprache als grundlegendes Interaktionsmittel anzusehen ist, so kann diese Kategorie in Anlehnung an Haferland und Paul unverkennbar als „elementare Formen der Interaktion“ (Haferland/Paul 1996: 28) angesehen werden, weil die Regeln von GEB des Koreanischen der normalen Alltagssprache zugrundeliegen. Unter diesem Gesichtspunkt charakterisiert sich die koreanische Sprache dadurch, dass die kodifizierte Höflichkeit, die sich auf den Status des Gegenübers konzentriert, auf der Ebene der elementaren Höflichkeit allgemein zur Geltung kommt. In diese Standardformen sind also sowohl die sprachliche Kompetenzebene als auch die direkte Performanzebene eingebunden. Die koreanische Redehöflichkeit ist nicht im eigentlichen Sinne stilistisch, also fakultativ, sondern sprachstrukturell unausweichlich.

Folgende Aussage von Haferland und Paul sind bei der Überlegung der grammatikalisierten verbalen Höflichkeit im Koreanischen von besonderer Bedeutung:

„Wenn alle Ausdrucksformen wie liturgische Handlungen genau vorgeschrieben sind, bleibt für individuelle Nuancen und konkret intendierte Höflichkeit nicht mehr viel Spielraum. Alle wissen, daß sie gemeinsam einem Kode folgen,

den sie teilen. Hier kommt eine kulturspezifische Auffassung von Höflichkeit zum Zuge, die das Moment eigenverantwortlichen Handelns reduziert und – von Europa aus gesehen – fremd erscheint“ (Haferland/Paul 1996: 13).

Ein Stereotyp der „reflektierten Höflichkeit“ bei koreanischen Muttersprachlern ist meistens in strategisch eingesetzten Formen zu beobachten, wobei sich diese generell in den Bereichen der Dienstleistung, Kaufhäuser, Großmärkte und Gastronomie usw. häuft. Habitualisierte Anredeformen (abweichende Verwendung der Verwandtschafts- und Positionsbezeichnungen) und grammatikalisierte interpersonale Sprechstufen werden dabei von Service-Anbietern (z.B. Reiseunternehmer, Verkäufer und Kellner usw.) inflationär eingesetzt. Dies manifestiert sich in der Verwendung des Höflichkeitssuffixes „-nim“. Allerdings muss vorweg darauf hingewiesen werden, dass die Überhöflichkeit in großen koreanischen Geschäften seitens der Verkäufer und Verkäuferinnen primär nicht allein mit Selbstprofilierung, sondern eher mit Zwangsvorstellung zusammenhängt. So ist heute in Korea üblich, dass Kundinnen und Kunden im mittleren und älteren Alter von jüngeren Verkäuferinnen und Kellnerinnen jeweils mit den Anredeformen *Eomeonim* (Frau Mutter) und *Abeonim* (Herr Vater) angesprochen, wenn ihre Kinder dabei sind. Man stelle sich z.B. eine Situation in einem Restaurant vor, in der eine Kellnerin von einer Familie mit Kindern die Bestellung entgegennimmt. Dabei fragt sie in der Regel den Vater der Familie wie folgt nach der Bestellung: „*Abeonim* (Subjekt: Herr Vater), *Jumun* (Objekt: Bestellung) *hasigetseumnikka* (Verb: tun)?“ Natürlich hätte die Kellnerin aufgrund der Eigenschaft des koreanischen Satzbaues das Subjekt „*Abeonim*“ (Herr Vater) weglassen können, weil der kommunikative Kontextzusammenhang schon hergestellt ist. Aber dadurch, dass sie die Stellung des Familienvaters durch die Anredeformen „*Abeonim*“ (Verwandtschaftsbezeichnung + Höflichkeitssuffix -nim) hervorhebt, wirkt sie auch „höflich“. Im Prinzip ist die Frage der Kellnerin ohne nominale Anrede schon höflich genug, weil hier die Sprechstufe V¹ verwendet wurde. Dennoch wird eine derartige Ausdrucksform in Korea nicht als höflich angesehen, weil der höhere Status des Gasts im Verhältnis zur Kellnerin nicht unmittelbar hervorgehoben wurde.

Die Unsicherheit seitens der Kellnerin hinsichtlich der unvorhersagbaren Reaktion des Gasts, der ihren Sprechakt als unhöflich interpretieren kann, führt meistens dazu, alle Mittel der Höflichkeitssprache zu verwenden, um sicher zu gehen. Denn die Beschwerde der

Gäste mit hohem Status kann in Korea den Job der betreffenden Kellnerin kosten.¹⁶² Diese Situation ist bei den Verkäuferinnen in den großen Seouler Kaufhäusern noch schlimmer. So kritisiert die koreanische Tageszeitung „Hangyeore“ vom 06. Juni 2005 (S. 6) in einem Artikel unter der Überschrift „Stress und Angestellte: Stress mit lachender Miene?“¹⁶³ Darin äußert eine Verkäuferin eines großen Kaufhauses in Seoul:

„Es ist sogar einmal passiert, dass ein Kunde einer Verkäuferin eine Ohrfeige gegeben hat. (...) Er hat sie geschlagen, weil er meinte, dass sie unhöflich gewesen sei und ihn verachtete, obwohl er ein Verwandter eines Politikers sei und brüllte sie an: ‚Eine wie Du ist nicht qualifiziert, im Kaufhaus zu arbeiten!‘“ (Hangyeore, S. 6; übers. v. Verf.).¹⁶⁴

Es ist offensichtlich, dass der Mann die Verkäuferin mit vulgärer T-Form spricht, während die Verkäuferin mit der „höflichsten“ Sprechstufe V¹ erwidert. Dies ist nicht nur eine Geschlechtsdiskriminierung, sondern eine Verletzung des Menschenrechtes. Die sozial ungerechte Verteilung des Sprachgebrauchs der koreanischen Muttersprachler kann in dichotomischen Abhängigkeitsverhältnissen des Berufslebens zur autoritären Überheblichkeit der Höhergestellten und Unterwürfigkeit der Rangniedrigeren führen, wobei die Untergebenen ihre Unterwürfigkeit zur Selbstprofilierung nutzen (z.B. Beförderung), indem sie ihre Inferiorität mit allen Mitteln der „höflichen“ Sprache zur Schau stellen, solange sich der Höhergestellte in der entsprechenden Machtposition befindet.

• Insa-yejeol: Etikette bei der Begrüßung

Diese Normen beziehen sich auf korrekte Körperhaltungen und Verhaltensweisen beim Grüßen (z.B. Verbeugung), die je nach Zeit und Raum und je nach dem Status des Gegenübers stark differieren. Dabei sind bestimmte verbale und nonverbale Handlungen ritualisiert, habitualisiert und konventionalisiert. Sogar beim Händedruck mit Höhergestellten neigen Untergebene in der Regel zusätzlich Kopf und Oberkörper nach vorne, damit sie ihre Inferiorität zum Ausdruck bringen. Auch verbal begrüßen Untergebene mit „Annyeong

¹⁶² Außer Restaurants in noblen Hotels sind die meisten Bedienungen in koreanischen Restaurants Frauen.

¹⁶³ Kor. 스트레스와 직장인: 웃으면서 스트레스와요?

¹⁶⁴ Kor. „한번은 손님이 여직원 뺨을 때린 일도 있었어요. (...) 자기가 모 정치인 친척인데 무시했다고 불친절했다고 소리지르면서 ‚너 같은 건 백화점에서 일할 자격이 없다‘ 고 때린 거죠.“

(Wohlergehen) *hasimnikka* (tun)“ (V¹) oder „*Annyeong haseyo*“ (V²) (wörtl.: Sind Sie gesund geblieben?), wobei diese im Deutschen je nach dem „Guten Morgen“, „Guten Tag“ und „Guten Abend“ heißen. Demgegenüber gibt es im Koreanischen keine ritualisierte Begrüßungsformel von oben nach unten. Das heißt, dass die Begrüßung in Korea eine Sache der Untergebenen ist. Es gibt zwar die T-Form *jarisseonni* (wörtl.: Warst Du wohl geblieben?), aber diese Form wird normalerweise von Erwachsene zu Kindern oder zwischen Freunden verwendet. Diese Regeln beherrschen schon die Vorschulkinder. Ebenfalls lassen sich die Formen der Begrüßung unter die ersten beiden Stufen der Höflichkeit von Haferland und Paul subsumieren.

- *Jigjang-yejeol*: Etikette innerbetrieblicher Umgangsformen

Diese Regeln lassen sich am besten mit dem Ausdruck „Job-Knigge“ übersetzen. Sie umfassen die oben genannten Faktoren innerhalb einer beruflichen Institutionen und Organisationen. Taktvolle Handlungen der Untergebenen sind besonders gefragt. Ein Beispiel: Untergebene sollen auch nach der regulären Arbeitszeit nicht ohne weiteres heimgehen, wenn der Chef oder Vorgesetzte in der Abteilung noch anwesend ist.

Das Wort „Yejeol“ lässt sich über die oben dargestellten Bereiche hinaus grundsätzlich auf alle zwischenmenschlichen Beziehungen übertragen. Das heißt, dass auch Beziehungsformen im öffentlichen Bereich vom traditionellen Beziehungsmuster des neokonfuzianischen Familienkonzepts ausgehen. Es wurde im vorigen Kapitel gezeigt, dass dem koreanisch-neokonfuzianischen Familialismus die starre blutverwandschaftliche Verbundenheit, deren Beziehungsformen sich auf alle öffentliche Bereiche der Gesellschaft ausweiteten, zugrund lag. Dieses Modell ist heute auf spezifische Weise noch gültig; d.h. die koreanische Gesellschaft besteht quasi aus unzähligen dynamischen Eigengruppen, die man als eine „Familie“ im traditionellen Sinne betrachtet. Viele Mitglieder dieser „familiären“ Sozialgruppen sind wiederum durch ehemalige Zugehörigkeiten (z.B. Schule oder Universität) oder Herkunftsorte miteinander sozial verbunden, wobei jeder höher- oder niedriger stehend in dichotomischen Machtverhältnissen mit eindeutig definierten Positionen und Rollen (*Seonbae* vs. *Hubae*) und daher mit Erwartungen von beiden Seiten handeln muss. In dieser dynamischen Gruppenverbundenheit, die im Vorfeld als „Wir-Gruppe“ dargestellt

wurde, haben die interpersonalen Sprechstufen des Koreanischen ihre Heimat: Die Sprache des Familialismus, der dem Prinzip der „Harmonie in der Asymmetrie“ zugrunde liegt.

Es ist allgemein bekannt, dass sich eine Sprache im Laufe der Zeit verändert. Immer wieder entstehen neue Wörter durch veränderte materielle Lebensbedingungen, während veraltete Begriffe ihre Bedeutung verändern. Aber das Sprachgerüst, also die Grammatik der Sprache, ändert sich nicht auf diese Weise, und zumindest nicht mit der gleichen Geschwindigkeit. So bemerken Haferland und Paul:

„Anders als Gebärden, die von formellen oder offiziellen in informelle Kontexte und umgekehrt umgesetzt werden können und dabei einen Ausdruckszuwachs und Bedeutungswechsel erfahren, liegt verbale Höflichkeit, soweit sie formelhaft konventionalisiert oder gar grammatikalisiert ist, vergleichsweise fest“ (Haferland/Paul 1996: 37).

Wenn man von den drei evolutionären Stufen der Höflichkeit von Haferland und Paul ausgeht, so sind verbale und nonverbale Höflichkeitsformen bei koreanischen Muttersprachlern wesentlich in Form von elementarer und kodifizierter Höflichkeit zu beobachten. Jegliche Umgangswörter, die mit dem Ideogramm „Ye“ direkt oder indirekt in Verbindung stehen, werden in Korea nach wie vor im konventionalisierten Rahmen der vormodernen Zeit verstanden und praktiziert. Sie orientieren sich also primär an Statusdifferenzierungen zwischen den Kommunizierenden und sind daher nicht „utilitarisch“, sondern „deontologisch“ (siehe Haferland/Paul 1996: 14).

Aus der Perspektive eines fremden, westeuropäischen Beobachters von heute kann das Sprechverhalten der Koreaner als auffällig höflich empfunden werden, da Europäer meistens durch das Bild ihrer Muttersprachen, in denen der Tatbestand „Höflichkeit“ wesentlich außerhalb des grammatischen Sprachkonstruktionswegs existiert. Aber vom Standpunkt eines Teilhabers der koreanischen Sprachwelt bleibt die „Höflichkeit“ im hierarchischen Beziehungsgeflecht als Norm des zwischenmenschlichen Umgangs unsichtbar und unreflektiert verborgen. Die Höflichkeit ist grammatisch, strukturell, wobei man diese sicherlich von „Herzlichkeit“ oder „Freundlichkeit“ unterscheiden muss.

3.6 Abschließende Bemerkungen

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde die Auffassung vertreten, dass die obligatorischen grammatikalischen Kategorien der sozialen Unterscheidung im Koreanischen die bestehenden Formen des sozialen Miteinanders und der damit verbundenen Sozialbeziehungen, die auf die neokonfuzianische Tradition zurückzuführen sind, konstituieren. In der Ständegesellschaft der Joseon-Zeit war die soziale Unterscheidung in der Sprache – wie in jeder historischen Gesellschaft in dieser Entwicklungsphase – ein Bild der Gesellschaft und zugleich ein psychologisches Machtmittel für die symbolische Trennung und Sichtbarmachung der jeweiligen Ständehierarchie, die durch ein überweltliches Moralprinzip legitimiert wurden.

Soziale Ungleichheiten in dieser Gesellschaft basierten auf den rechtlich festgelegten Ungleichheiten der gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Ihr entsprach eine harte Behandlung der Beherrschten durch die adeligen Beamten und die Unterwürdigkeit der anderen Stände, die offenkundig daran glaubten, es sei des Himmels Wille oder schicksalhaft, dass sie in Allem den Herren zu dienen hätten. Das Wichtigste in dieser Gesellschaft war der Rang, welcher im Ererbten oder über die *Yangban* begünstigende, formal neutrale Prüfung ein für allemal erworben wurde. Er musste aber durch den richtigen Sprachgebrauch der Unteren manifestiert werden. Wer oben war, blieb oben. Die unbewusste Fortführung dieses Gedankens in die moderne Gesellschaft lässt die Koreaner ihre Gesellschaft in Ingroups organisieren, die – anders als beispielsweise deutsche „Seilschaften“ – eine starre Organisation aufweisen. Denn kaum ein Koreaner kann den Gedanken ertragen, von einem jüngeren, rangniedrigeren Mitglied der eigenen Gruppe überholt zu werden.

Sieht man von Gradunterschieden ab, so war die Situation der Joseon-Zeit der des europäischen Mittelalters und der frühen Neuzeit sehr ähnlich. So waren z.B. auch die innerfamiliären Anredeformen im Deutschen bis zum 18. Jahrhundert asymmetrisch gebaut (siehe Besch 2003: 2617). Manch ein Gelehrter dieser Zeit des beginnenden Wandels kritisierte, dass das „Du und Du zwischen Eltern und Kindern die natürliche Rangordnung erschüttert habe“ (Besch 2003: 2617). Die Sprachhierarchie außerhalb der Familie dauerte sogar bis zum frühen 20. Jahrhundert an, in dem die Abbauprozesse der stark rangabhängigen „höf-

lichen“ Umgangsformen und der asymmetrischen Redeformen mit dem „im Gang befindlichen Demokratisierungsprozess“ (Heckendorn 1979: 31) verflochten waren. Wie einige rückwärtsgerichtete europäische Gelehrte des 18. Jahrhunderts, glauben und fürchten auch viele Koreaner von heute, dass der Abbau der Sprachhierarchie dazu führen würde, gesellschaftliche Ordnungen in Verwirrung zu bringen und die traditionellen Normen verschwinden zu lassen. Man denke hier nur an den Hass, der Gim Gyeong-Il wegen seine Publikation „Das Land überlebt, wenn Konfuzius stirbt“ entgegen brandete.

Wenn man die Beispiele der demokratisierten westlichen Gesellschaften von heute betrachtet, so ist ersichtlich, dass alle diese Gesellschaften die vorherrschenden hierarchischen Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen auf sprachlicher Ebene langfristig abgebaut haben. Wenn auch Koreaner ernsthaft eine moderne demokratische Gesellschaft wollten, so wäre es unumgänglich, die Sprachhierarchie abzubauen. Denn sie erscheint dem Betrachter, der seinen Brunnen verlies, ganz und gar nicht als „die Schönheit des koreanischen Volkes“, wie sprachkonservative Kreise in Korea noch immer verbreiten. Ein hektischer Versuch jedoch, die Sprache überstürzt zu enthierarchisieren, wird aber scheitern oder zumindest die gleichen Probleme in anderem Gewande aufwerfen, die die überstützte technische Modernisierung des Landes gebracht hat. Das Problem liegt tiefer, tiefer als dass man es durch ein einfaches Ersetzen des „Sieur“ durch den „Citoyen“ lösen könnte. Es muss zunächst richtig erkannt werden, was eine vormoderne ständische und was eine moderne demokratische Gesellschaft ausmacht und wie die erstere in der Sprache ihre Spuren hinterließ. Dann wird man in Korea erkennen, dass der Wandel einen harten Schnitt in die eigene Tradition bedeutet, aber der Schnitt ist notwendig, auch wenn er bedeuten wird, dass die Koreaner weniger gemeinsam haben werden mit ihren Vorfahren, den Untertanen des Joseon, als mit den anderen Weltbürgern der westlichen Demokratie.

Auch ist nicht davon auszugehen, dass eine Enthierarchisierung der Sprache die Gesellschaft in eine utopische Gesellschaft von Gleichen verwandeln wird. Schließlich ist dies auch in den westlichen Demokratien nicht geschehen. Aber es wird den Koreanern ermöglichen, besser in einer sich schnell wandelnden Welt, in der es keinesfalls sinnvoll ist, eine Gesellschaft anhand von starren und gar alters- oder jahrgangsbezogenen Rangstufen zu

strukturieren, zurecht zu kommen. Man kann sicherlich davon ausgehen, dass viele koreanische Wissenschaftler, besonders Sozialwissenschaftler, sich vor der vorliegenden Arbeit bereits über das Problem der Kompatibilität der sozialen Unterscheidung im Koreanischen mit einer modernen demokratischen Gesellschaft Gedanken gemacht haben. Aber „es muß jemanden geben, der sagt, daß der König nackt ist“ (Bourdieu 1997: 84).

Literaturverzeichnis

A. Deutsche Literatur

- Adorno, Theodor (1977): Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe · Stichworte · Anhang, Gesammelte Schriften, Bd. 10.2., Frankfurt/Main
- Augst, Gerhard (1977): Sprachnorm und Sprachwandel. Vier Projekte zu diachroner Sprachbetrachtung, in: Studienbücher zur Linguistik und Literaturwissenschaft, Bd. 7, hrsg. v. Hans Glinz/ Horst Sitta et al., Wiesbaden
- Beetz, Manfred (1990): Frühmoderne Höflichkeit, Stuttgart
- Bellah, N. Robert (1965): Religion and Progress in Modern Asia, New York
- Berger, Peter L./ Luckmann Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main
- Besch, Werner (2003): Anredeformen des Deutschen im geschichtlichen Wandel, in: Sprachgeschichte: Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung, hrsg. v. Werner Besch u. Anne Betten, 3. Teilband, Berlin; New York, S. 2599-2626
- Besch, Werner (1996): Duzen, Siezen, Titulieren. Zur Anrede im Deutschen heute und gestern, Göttingen
- Bierhoff, Hans Werner (1998): Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart
- Bodmer, Frederick (1955): Die Sprachen der Welt. Geschichte, Grammatik, Wortschatz in vergleichender Darstellung, Köln
- Böse, Kuno (1982): Soziale und politische Konflikte im Frankreich des Ancien Régime, in: Studien aus dem Forschungsschwerpunkt „Soziale Mobilität im Frühmodernen Staat: Bürgertum und Ämterwesen“, hrsg. v. Klaus Malettke, Berlin
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis *auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main
- Bourdieu, Pierre (1997): Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik & Kultur 2, hrsg. v. Margareta Steinrücke, Hamburg
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/Main

- Bourdieu, Pierre (1990): Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Austausches, Wien
- Brown, Roger (1975): Sprache, Denken, Kultur, Frankfurt/Main
- Brown, Roger und Gilman, Albert (1977): Die Pronomen der Macht und Solidarität, in: Sprache – Persönlichkeit – Sozialstruktur, hrsg. v. Ursula Wenzel u. Matthias Hartig, Hamburg, Hoffmann und Campe, S. 245-270
- Cavin, Albert (1973): Der Konfuzianismus, Genf: Editio-Service
- Choe, Jae-Hyeon (1982): Die Dynamik der Klassenbildung im modernen Korea, Saarbrücken: Breitenbach
- Cha, Seong-Hwan (1989): Demokratie ohne öffentliche Ethik?: zur Soziologie der religiösen Denkstruktur der Intellektuellen in Korea, Diss., Tübingen
- Cha, Seong-Hwan (1998): Die neokonfuzianischen Werte und die Industrialisierung in Korea, in: Modernisierung und Religion in Südkorea. Studien zur Multireligiösität in einer ostasiatischen Gesellschaft, hrsg. v. Siegfried Keil/ Jens Jetzkowitz/ Matthias König et al., München/ Köln/ London
- Chang, Jin-Sook (1993): Die koreanische Familie in Korea. Im Spiegel von Frauen- und Familienbildern in der Mittelschicht, Diss., Dortmund
- Choe, Jae-Hyeon (1982): Die Dynamik der Klassenbildung im modernen Korea. Eine Studie über eine Übergangsgesellschaft, Bielefelder Studien zur Entwicklungssoziologie 16, Saarbrücken
- Choi, Chong-Ko (1979): Staat und Religion in Korea. Zur Grundlegung eines koreanischen Religionsrechts, Diss., Freiburg (Breisgau)
- Choi, Min-Hong (1960): Der Einfluss der konfuzianischen Ethik in Korea, Diss., München
- Chun, Bong-Duck (1960), Wesen und Struktur des koreanischen Rechts. Einführung in die koreanische Rechtsgeschichte vor 1900, in: Koreanica. Festschrift Professor Dr. Andre Eckardt zum 75. Geburtstag, hrsg. v. August Riekel, S. 121-141, Baden-Baden
- Clark, Donald M. (1998): Sino-Korean tributary relations under the Ming, in: The Cambridge History of China, Volume 8, The Ming Dynasty 1368-1644, Part 2, hrsg. v. Denis Twitchett, Frederick W. Mote, Cambridge, S. 272-300
- Claessens, Dieter (1997): Konkrete Soziologie. Eine verständliche Einführung in soziologisches Denken, Opladen

- Corradi, Juan E. (1980): Über Kultur und Macht. Die moderne Kultivierung des Wissens, in: Wissenssoziologie, hrsg. v. Nico Stehr/ Volker, KZfSS, Sonderheft 22, S: 265-285, Opladen
- Dahrendorf, Ralf (1961): Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, Tübingen
- Debon, Günther (1979): Die väterliche Macht in China, in: Vaterbilder in Kulturen Asiens, Afrikas und Ozeaniens. Religionswissenschaft – Ethnologie, hrsg. v. Hubertus Tellenbach, S. 73-85, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz
- Duan Lin (1997): Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China. Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers, Berlin
- Durkheim, Emile (1984^a): Die Regeln der soziologischen Methode, hrsg. v. René König, Darmstadt; Neuwied
- Durkheim, Emile (1984^b): Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903, Frankfurt/Main
- Durkheim, Emile (1992): Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/Main
- Durkheim, Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/Main
- Eckardt, Andre (1950): Wie ich Korea erlebte, Frankfurt/Main
- Eckardt, Andre (1960): Korea. Geschichte und Kultur, Baden-Baden
- Eckardt, Andre (1965): Philosophie der Schrift, Heidelberg
- Eckardt, Andre (1965): Grammatik der koreanischen Sprache, Heidelberg
- Eckardt, Andre (1966): Koreanisch und Indogermanisch. Untersuchungen über die Zugehörigkeit des koreanischen zur indogermanischen Sprachfamilie, Heidelberg
- Elias, Norbert (1977): Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 6, Heft 2, April, S. 127-149, Stuttgart
- Elias, Norbert (1983): Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, hrsg. v. René König/ Friedhelm Neidhardt/ M. Rainer Lepsius, 35. Jg., S. 29-40, Opladen
- Elias, Norbert (1984): Über die Zeit, in: Arbeiten zur Wissenssoziologie II, hrsg. v. Michael Schröter, Frankfurt/Main

- Elias, Norbert (1992): Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Michael Schröter, Frankfurt/Main
- Elias, Norbert (1997): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt/Main
- Elias, Norbert (2001): Symboltheorie. Gesammelte Schriften, Bd. 13, Frankfurt/Main
- Elias, Norbert (2004): Was ist Soziologie? 10. Aufl., Weinheim; München
- Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen, Bd. 2: Die Konstruktion der Gesellschaft, Frankfurt/Main; New York
- Esser, Hartmut (2001): Soziologie. Spezielle Grundlagen, Bd. 6: Sinn und Kultur, Frankfurt/Main; New York
- Esterer, Maximilian (1929): Wege der Technik. Chinas natürliche Ordnung und die Maschine, Stuttgart; Berlin
- Franke, O (1920): Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion. Das Problem des Tsch'und-ts'ie und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu, Hamburg
- Freud, Sigmund (2000), Zwang, Paranoia und Perversion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich/Angela Richard et al., Studienausgabe Bd. VII, Frankfurt/Main
- Fux, Beat (1994): Der familienpolitische Diskurs. Eine theoretische und empirische Untersuchung über das Zusammenwirken und den Wandel von Familienpolitik, Fertilität und Familie, Berlin
- Gabelentz, Georg von der (1984): Die Sprachwissenschaft: ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse, Darmstadt
- Gadamer, Hans-Georg (1965): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl., Tübingen
- Gassmann, Robert H. (1988): Cheng-ming. Zu den Quellen eines Philosophems im antiken China; ein Beitrag zur Konfuziusforschung, Bern
- Gehlen, Arnold (1940): Der Mensch: Seine Natur und Seine Stellung in der Welt, Berlin
- Glaser, Hermann (1973), Wehalb heißt das Bett nicht Bild? Soziolinguistische Paradigma zur Sprache der Gegenwart, Regensburg
- Goffman, Erving (1968): Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/Main

- Gottsche, Karl (1887): Korea und seine Bewohner, in: Jahresbericht des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik, 50. Jahrgang. 1885-86, S. 88-93, Frankfurt/Main
- Grimm, Tilemann (1960): Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit (1368-1644), Hamburg
- Grimm, Tilemann (1976): Meister Kung. Zur Geschichte des Wirkungen des Konfuzius, Opladen
- Grimm, Tilemann (1981): Sinologische Anmerkungen zum europäischen Philosophiebegriff, Heidelberg
- Göppner, Hans-Jürgen (1978): Sozialisation durch Sprache. Interdisziplinäre Aspekte erzieherischen Handelns, Bad Heilbrunn/ Obb.: Klinkhardt
- Hartig, Matthias/ Kurz, Ursula (1973): Sprache als soziale Kontrolle. Neue Ansätze zur Soziolinguistik, Frankfurt/Main
- Hartig, Matthias (1981): Sprache und sozialer Wandel, Stuttgart
- Harris, Marvin (1974): Why a Perfect Knowledge of All the Rules One Must Know to Act Like a Native Cannot Lead to the Knowledge of How Natives Act, in: Journal of anthropological research, Volume 30, S. 242-251, Albuquerque
- Heckendorn, Heinrich (1970): Wandel des Anstands im französischen und im deutschen Sprachgebiet, Bern
- Heintz, Peter (1957): Soziale Vorurteile. Ein Problem des Persönlichkeit der Kultur und der Gesellschaft, Köln
- Henderson, Gregory (1968): Korea, the politics of the vortex, Cambridge
- Hofstede, Geert (1991): Cultures and Organizations. Software of the mind, New York; San Francisco et. al
- Horkheimer, Max (1968): Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Bd. 1, hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt/Main
- Hradil, Stefan (2002): Soziale Ungleichheit, soziale Schichtung und Mobilität, in: Hermann Korte/Bernhard Schäfers (Hrsg.), Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie, 6. Aufl., S. 205-227, Opladen
- Hradil, Stefan (2005): Soziale Ungleichheit in Deutschland, 8. Aufl., Wiesbaden

- Herder, Johann Gottfried (1969): Briefe zu Beförderung der Humanität, in: Herders Werke in fünf Bänden, hrsg. v. nationalem Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, Bd. 5, Berlin/ Weimar
- Hesse-Wartegg, Ernst von (1899): Korea, in: Jahresbericht für Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik, 61. bis 63. Jg. 1896-97 bis 1898-99, S. 5-8, Frankfurt/Main
- Humboldt, Wilhelm von (1949): Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, hrsg. v. Herbert Nette, Darmstadt
- Humboldt, Wilhelm von (1979): Bildung und Sprache, besorgt von Clemens Menze, 3. Aufl., Paderborn
- Jetzkowitz, Jens/ Lüdtke, Hartmut/ Schneider, Jörg (2004): O Tempora, o Mores. Wie Studierende mit der Zeit umgehen, Wiesbaden
- Jung, Yong-Dae (1988): Parteien und politische Entwicklung Südkoreas. Die Bedeutung der progressiven Parteien für die politische Entwicklung Südkoreas unter der US-Militärbesatzung 1945-1945, Frankfurt/Main; Bern; New York; Paris
- Juttka-Reisse, Rosemarie (1977): Geschichte und Struktur der chinesischen Gesellschaft, Stuttgart-Bad Cannstatt
- Kienpointer, Manfred (1996): Vernünftig argumentieren. Regeln und Techniken der Diskussion, Hamburg
- Kim, Yungyöng (1960): Zum Aufbau der koreanischen Sprache, in: Koreanica. Festschrift Professor Dr. Andre Eckardt zum 75. Geburtstag, hrsg. v. August Riekel, S. 61-76, Baden-Baden
- Kindermann, Gottfried-Karl (1994): Der Aufstieg Koreas in der Weltpolitik, München
- Keihauer, Aneliese und Peter (1986): Südkorea. Kunst und Kultur im „Land der hohen Schönheit“, Köln
- Kohz, Armin (1982): Linguistische Aspekte des Anredeverhaltens, Tübingen. Zitiert nach: Ammon, Ulrich (1972), zur sozialen Funktion der pronominalen Anrede im Deutschen, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 2, Heft 7, S. 73-88.
- Koller, Werner (1992): Einführung in die Übersetzungswissenschaft, 4. Aufl., Heidelberg; Wiesbaden
- König, René (1955), Soziologie der Familie, in: Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, hrsg. v. Arnold Gehlen/ Helmut Schelsky, Düsseldorf; Köln

- König, René (1965): Soziologische Orientierungen. Vorträge und Aufsätze, Köln; Berlin
- König, René (1998): Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie, in: Hans-Joachim Hummel et al.: Schriften. Ausgabe letzter Hand, Bd. 3, Opladen
- König, René (1999): Menschheit auf dem Laufsteg: Die Mode im Zivilisationsprozeß, hrsg. v. Hans Peter Thurn, Opladen
- Kuhn, Dieter (2007): Die Republik China von 1912 bis 1937. Entwurf für eine politische Ereignisgeschichte, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Heidelberg: Edition Forum
- Lee, Jai-Hyung (1979): Das traditionelle Verhältnis von Politik und Religion in Korea und die christlichen Missionen, Hamburg, Univ-Diss.
- Lee, Ki-Baik (1984): A new history of Korea, Cambridge; Harvard
- Lee, Ki-Moon (1977): Geschichte der koreanischen Sprache, hrsg. v. Bruno Lewin, Wiesbaden
- Lenski, Gerhard (1977): Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung, Frankfurt/Main
- Lindblom, Charles E. (1980): Jenseits von Markt und Staat, Stuttgart
- Lüger, Heinz-Helmut (1992): Sprachliche Routinen und Rituale, Frankfurt/Main; Bern/New York; Paris
- Mead, George H. (1973): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/Main
- Nagatomo, Masami Th. (1986): Die Leistung der Anrede- und Höflichkeitsformen in den sprachlichen zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine Vergleich der soziativen Systeme im Japanischen und Deutschen, Münster
- Nahm, Andrew C. (1988): Korea. Tradition & Transformation. A History of the Korean People, West Michigan
- Needham, Joseph (1988), Wissenschaft und Zivilisation in China, Bd. 1 der von Colin A. Ronan bearbeiteten Ausgabe, Frankfurt/Main
- Ogburn, William (1969): Kultur und sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften, hrsg. v. Heinz Maus, Neuwied; Berlin

- Ommerborn, Wolfgang (1987): Geistesgeschichtliche Forschung in der VR China. Die gegenwärtige Bewertung des Zhu Xi (1130-1200) und seiner Konzeption von Li und Qi, Bochum
- Oppert, Ernst (1880): Ein verschlossenes Land. Reise nach Corea, Leipzig
- Pak, Jai-Sin (1985): Familienformen und die Lage der Frau in Japan und Korea im 19. Jahrhundert, Saarbrücken
- Popitz, Heinrich (1986): Phänomene der Macht, Tübingen
- Riekel, August [Hrsg.] (1960): Koreanica. Festschrift Professor Dr. Andre Eckardt zum 75. Geburtstag, Baden-Baden
- Schäfers, Bernhard (2002): Soziales Handeln und seine Grundlagen. Normen, Werte, Sinn, in: Einführung in Hauptbegriff der Soziologie, hrsg. v. Hermann Korte und Bernhard Schäfers, 6. Aufl., S: 25-43, Opladen
- Schlieben-Lange, Brigitte (1981): Soziolinguistik, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer
- Schmidt, Wolfgang G. A. (1990): Einführung in die koreanische Schrift, Hamburg
- Schmidt-Denter, Ulrich (1996): Soziale Entwicklung. Ein Lehrbuch über soziale Beziehungen im Laufe des menschlichen Lebens, Weinheim
- Schmied, Gerhard (1985): Soziale Zeit. Umfang, „Geschwindigkeit“ und Evolution, Berlin
- Schoeps, Hans-Joachim (1967): Die großen Religionsstifter und ihre Lehren, München
- Schrey, Heinz-Horst (1977): Einführung in die Ethik, Darmstadt
- Schweitzer, Hartmut [Hrsg.] (1988): CHINA, Reich der Mitte – Land der Reformen? China in den achtzigern Ansichten von Innen und Außen, Bonn
- Segerstedt, T. Torgny (1947), Die Macht des Wortes. Eine Sprachsoziologie, Zürich
- Shimada, Kenji (1987): Die neo-konfuzianische Philosophie: Die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-mins, 2. Aufl., Berlin
- Steger, Hugo (1971): Soziolinguistik. Grundlagen, Aufgaben und Ergebnisse für das Deutsche, in: Sprache und Gesellschaft. Beiträge zur soziolinguistischen Beschreibung der deutschen Gegenwartssprache, hrsg. v. Hugo Moser, Jahrbuch 1970, Bd. XIII, S. 9-44, Düsseldorf
- Tellenbach, Hubertus (1979): Nähe und Ferne von Vaterbildern fremder Kulturen, in: Vaterbilder in Kulturen Asiens, Afrikas und Ozeaniens. Religionswissenschaft – Ethnologie, hrsg. v. Hubertus Tellenbach, S. 7-17, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz

- Tennant, Roger (1996): A history of Korea, London
- Thieme, Frank (2002): Kaste, Stand, Klasse, in: Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie, hrsg. v. Hermann Korte und Bernhard Schäfers, 6. Aufl., S. 183-204, Opladen
- Tocqueville, Alexis de (1962): Über die Demokratie in Amerika, zweiter Teil, Stuttgart
- Tocqueville, Alexis de (2003): Über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und herausgegeben von J.P. Mayer, Stuttgart
- Topitsch, Ernst (1958): Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien
- Topitsch, Ernst (1969): Die Freiheit der Wissenschaft und der politische Auftrag der Universität, 2. Aufl., Neuwied; Berlin
- Topitsch, Ernst (1983): Pluralismus und Toleranz, in: Pluralismus und Toleranz. Alternative Ideen von Gesellschaft, von Ernst Topitsch; Hans-Ernst Vogel, Köln
- Topitsch, Ernst (1988): Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Tübingen
- Vos, Frits (1977): Die Religionen Koreas, Stuttgart; Berlin
- Weber, Max (1922): Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft, bearbeitet von Max Weber, Tübingen
- Weber, Max (1989): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920, hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer, in: Max Weber Gesamtausgabe, Horst Baier/ M. Rainer Lepsius et al., Bd. 19, Tübingen
- Weggel, Oskar (1980): Chinesische Rechtsgeschichte, Leiden; Köln
- Weisgeber, Leo (1957): Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur, Düsseldorf
- Weisgerber, Leo (1963): Die vier Stufen in der Erforschung der Sprache, Düsseldorf
- Whitney Hall, John (1992): Das Japanische Kaiserreich, Fischer Weltgeschichte, Bd. 20, Frankfurt/Main
- Wiese, Leopold von (1965): Die Philosophie der persönlichen Fürwörter, Tübingen
- Zifonun, Gisela (1997): Grammatik der deutschen Sprache, Berlin; New York

B. Koreanische Literatur

- Bak, Geum-Ja (2004): *Eoneo Yejeol* (Etikette der Sprache), Seoul: hanguk bangsong tong-sindae chulpanbu
- Bak, Ssang-Ju (2000): *Sinrasidae bulgyo gyoyukui hyeong seonggwajeonggwa jeongae* (Die Entstehung und Entwicklung der buddhistischen Bildung in der Silla-Zeit), in: *Hangug-munhwa-sasang-daegye* (Überblick der Kultur und Ideen Koreas), hrsg. v. Gim Sang-Geun, Daegu: Yeongnamdae chulpanbu, S. 187-222
- Choe, Bong-Yeong (1997): *Joseon sidae yugyomunhwa* (Die konfuzianische Kultur in der Joseon-Zeit), Seoul: Sagyejeol
- Choe, Dong-Ju (2000): *Gukeo munbeop hyeongtaeso baldal* (Entwicklung syntaktischer Morpheme im Koreanischen), in: *Hangug-munhwa-sasang-daegye* (Überblick der Kultur und Ideen Koreas), hrsg. v. Gim Sang-Geun, Daegu: Yeongnamdae chulpanbu, S. 187-220
- Choe, Jae-Seok (1994): *Hangugin-ui sahaejeog seonggyeg* (Der Sozialcharakter der Koreaner), Seoul: Hyeonumsa
- Choe, Jun-Sik (1997): *Hangugin-ege munhwan-eun inneunga* (Haben Koreaner Kultur?), Seoul: Sagyejeol
- Choe, Jun-Sik (1998): *Hanguk-ui jonggyo munhwa-ro igneunda* (Die Religionen in Korea aus kulturellen Perspektiven), Seoul: Sagyejeol
- Gang, Bong-Su (2001): *Jeontong dodeokgyoyugui bangbeopgwa wolli* (Die traditionelle Ethikbildung in Korea), in: *Journal of Korean Studies*, hrsg. v. Gim Ho-Seong, Nr. 46, Seoul: Hanguk gungmin yullihakoe, S. 1-29
- Gim, Gyeong-Il (2001): *Gongja-ga jugeoya naraga sanda* (Das Land überlebt, wenn Konfuzius stirbt), Seoul: Bada chulpansa
- Gim, Tae-Gil (2001): *Yugyojeog jeontonggwa hyeondae hangug* (Das moderne Korea und seine konfuzianische Tradition), Seoul: Cheolhakgwa hyeonsilsa
- Gim, Yong-Suk (1995): *Gungjungeo yeongu* (Studie über die höfische Sprache in Korea), in: *Gugeo sahoeonehak ronchong* (Die soziolinguistischen Studien über die koreanische Sprache), hrsg. v. Jang Tae-Jin, Seoul: Gughak jaryowon, S. 117-208.
- Go, Yeoung-Geun (2005): *Pyojun jungse gugeo munbeopron* (Theorie der Standardgrammatik des Mitteltkoreanischen), Seoul: Tapchulpansa
- Go, Yeoung-Geun/ Nam, Gi-Sim (1992): *Pyojun gugeo munbeobryon* (Theorie der Standardgrammatik des Koreanischen), Seoul: Tapchulpansa

- Im, Hong-Bin (2005): *Bareun gugeosaenghwal-gwa munbeop* (Das richtige muttersprachliche Leben und die Grammatik), Seoul: hanguk bangsongtongsin daehak chulbanbu
- Jeong, In-Jae (1990): *Jungguk cheolhaksa* (Die Geschichte der chinesischen Philosophie), Seoul: Hyeongseol chulpansa
- Jeong Jae-Geol (2000): *Joseonsidae gwanhakgwa sahagui seongnipgwa baljeon* (Die Entstehung und Entwicklung der staatlichen und privaten Schulen in der Joseon-Zeit), in: *Hangug-munhwa-sasang-daegye* (Überblick der Kultur und Ideen Koreas), hrsg. v. Gim Sang-Geun, Daegu: Yeongnamdae chulpanbu, S. 485-518
- Lowell, Percival (2001): *Nae gieog sog-ui joseon, joseon salam-deul* (Joseon und seine Leute in meiner Erinnerung), übers. v. Jo, Gyeong-Cheol, Seoul: Yedam, Orig.: Chosön The land of the morning calm, Harvard University Press, 1885
- Heo, Ung (1999): *Malgwa jeongsin* (Sprechen und Geist), in: *Gugeowa minjog-munhwa* (Die Landessprache und die Volkskultur), hrsg. v. Son Ju-Il, Seoul: Cheongmun-gak, S. 65-82.
- Min, Byeong-Deok (2003): *Yesnaledo ilyoil-i isseossnayo?* (Gab es auch in alter Zeit Sonntag?), Seoul: Chaeg-i inneun maeul
- Yang, Chun (1995), *Hangugin-ui jeontong gachi-wa jigeobuisig* (Die traditionellen Werte und Berufseinstellung von Koreanern), in: *Oneul-ui hangugsahoe* (Die koreanische Gesellschaft von heute), hrsg. v. Im Hui-Seop/ Bak Gil-Seong, Seoul: Sahoe bipyeongsa

C. Historische Quellen

• Konfuzianische Klassiker

- Deutsche Übersetzung

Moritz, Ralf (2002): *Konfuzius Gespräche* (Lun-yu), Stuttgart

Moritz, Ralf (2003): *Das große Lernen* (Daxue), Stuttgart

Wilhelm, Richard (1916): *Mong-Dsi*, Jena

Wilhelm, Richard (1940): *Hiau Ging: Das Buch der Ehrfurcht*, Peking

Wilhelm, Richard (1958): *Li Gi: Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*; Aufzeichnungen über Kultur und Religion des alten China, Düsseldorf

- Koreanische Übersetzung

Gwon O-Don (1993): *Yegi* (Das Buch der Sitte), Seoul: Hongsin munhwasa

I Gi-Seok (1999): *Sohak* (Kleine Lehre), Seoul: Hongsin munhwasa

• Die Annalen der Joseon-Dynastie

Jeungbopan CD-ROM gugyeok Joseonwangjosillok (Die koreanische Übersetzung der Annalen der Joseon-Dynastie. Erweiterte Auflage), hrsg. vom Bildungs- und Kulturministerium der Republik Koreas, Seoul, 1997

D. Lexika und weitere Literatur

- Deutsch

China Handbuch, hrsg. v. Franke, Wolfgang, Düsseldorf

Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch (Xin Han De Cidian), Peking, 1996

Die Geschichte Koreas, hrsg. vom Institut für internationale Bildungsentwicklung und Bildungsministerium der Republik Korea, Seoul, 1995

DUDEN Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim; Leipzig; Zürich, 1989

Langenscheidts Großwörterbuch Japanisch-Deutsch, Zeichenwörterbuch von W. Hadamitzky et. a, Berlin; München et al. 1997

Langenscheidts Großwörterbuch Japanisch-Deutsch, Zeichenwörterbuch von W. Hadamitzky et. a, Berlin; München et al., 1997.

Lexikon zur Soziologie, hrsg. v. Werner Fuchs-Heinritz/ Rüdiger Lautmann/ Otthein Rammstedt/ Hanns Wienhold, 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Opladen, 1994

Tatsachen über Korea, hrsg. vom koreanischen Übersee-Informationsdienst und staatlichen Informationsamt, Seoul, 2003

- Koreanisch

Dong-a sae gugeo sajeon (Dong-a Neues Koreanisches Wörterbuch), hrsg. v. Gim Hyeon-Sik, Seoul: Dong-a Chulpansa, 1992

Essence Koreanisch-Deutsches Wörterbuch, Seoul: Minjung, 1997

Gitangugeo (Gitan Koreanisch), Seoul: Gitangyoyug, 2003

Godeunghakgyo gugeo ha (Schulbuch, Koreanisch für Oberschule, Bd. 2), hrsg. vom Kulturministerium der Republik Korea, 2002

MODELL Deutsch-Koreanisches Wörterbuch, Seoul: Samhwa, 1995

Urimal sokdamsajeon (Wörterbuch der koreanischen Redewendungen), hrsg. v. Won Yeong-Sub, Seoul: Sechang, 1999

E. Koreanische Zeitungen

Gungminilbo vom 02. Mai 2004, *Jeongongboda julseogi siljeok* (Leistung der Beziehungspflege statt Fachqualifikation)

Gungminilbo vom 27. Juni 2004, *mareun isseodo daehwaneun eopda* (Es gibt Sprechen, aber keine Konversation), S. 5

Hangyeorye vom 06. Juni 2005, S. 6, *Seuteureseuwa jikjangin: useumyeonseo seuteureseuwayo?* (Stress und Angestellte: Stress mit lachender Miene?), S. 6